

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Bakalářská práce

Petr Schreib

Pojetí politična v politické teorii Hannah Arendtové

The Concept of the Political in the Political Theory of Hannah Arendt

Praha 2012

vedoucí práce: doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. 7. 2012

podpis

Abstrakt

Bakalářská práce se zabývá pojetím politična v politické teorii Hannah Arendtové. Vychází z toho, že Arendtová chápala politično jako prostor svobodného jednání, který v moderní době schází. Základními otázkami je tedy to, jak Arendtová definuje tento prostor a jakým způsobem je podle ní možné jej konstituovat. V první části je Arendtová představena jako politická myslitelka; druhá část se zabývá základními teoretickými distinkcemi, zejména pojmy veřejné a soukromé sféry a trojicí činností *vita activa* – prací, zhotovováním a jednáním. Následně je za užití pojmové základny z předchozí části vyložen pojem svobody a jeho moderní aktualizace, kterou Arendtová spatřuje ve fenoménu revoluce, a rovněž je představen autorčin návrh konstituce svobodného politického zřízení.

Klíčová slova: Politično, svoboda, jednání, veřejný prostor, moc, autorita, revoluce

Abstract

The bachelor's thesis deals with the issue of the concept of politics in the political theory of Hannah Arendt. It is based on the premise that Arendt understood politics as the space of free action which is absent in the modern age. Accordingly, the basic questions are how Arendt defined this space and how it can be established. In the first chapter Hannah Arendt is introduced as a political theorist. The second one analyses the basic theoretical distinctions of the public and private sphere and the triad of labor, work and action. Using this conceptual basis, the following chapter explains the concept of freedom in Arend's thought, its modern revelation through the phenomenon of revolution and her proposition of constituting a political system which could embody a political freedom.

Keywords: Politics, freedom, action, public space, power, authority, revolution

Obsah

1. Úvod.....	5
2. Hannah Arendtová.....	7
2.1. O životě Hannah Arendtové.....	7
2.2. Myšlení Hannah Arendtové v kontextu politické teorie.....	9
2.3. O metodě Hannah Arendtové.....	13
3. Vita activa.....	16
3.1. Veřejný a soukromý prostor.....	16
3.2. Práce a zhotovování.....	20
3.3. Jednání.....	22
4. Moderní revoluce a zjevení politické svobody.....	27
4.1. Svoboda jako ryze politický jev.....	27
4.2. Problém moci a autority.....	30
4.3. Selhání revoluce.....	33
4.4. Návrh systému rad.....	37
5. Závěr.....	41
Bibliografie.....	43

1. Úvod

Tématem této práce je Pojetí politična v politické teorii Hannah Arendtové. V myšlení této autorky je politično autonomní, prostorově vymezenou sférou, která je závislá na oddělení soukromého a veřejného prostoru. Základ politiky leží v pluralitě svobodně jednajících jedinců a její vznik je možný jenom v rámci takového veřejného prostoru, který toto svobodné jednání (ve smyslu překonávání stávajícího) umožňuje. Oddělení veřejného a soukromého je tak pro Arendtovou zásadní a je podle ní vážně narušeno vznikem moderní masové společnosti, která v jejím pojetí směšuje tyto oblasti, které by měly zůstat oddělené.

Práce vychází z těchto předpokladů a má za úkol odpovědět na otázku, jakým způsobem popisuje Arendtová politický prostor jako sféru svobodného jednání v kontextu historického vývoje a jak je podle ní možné ustanovit politickou svobodu. Výklad bude založen na analýze primární literatury (zejména knih *Vita activa* a *O revoluci*, ale i dalších knih a esejů) a opírat se bude i o interpretační práce, které se zabývají myšlením Arendtové o politice, veřejnosti a společnosti, které vypracovali např. Dana Villa, Hanna Fenichel Pitkin nebo Margaret Canovan.

První kapitola práce má za úkol představit H. Arendtovou jako osobnost. Ve třech oddílech se pokusí zařadit myšlení Hannah Arendtové do dějinné a myšlenkové perspektivy. Přestože její zájem pokrýval velké množství témat, sama se označovala za politickou teoretičku a problém politiky, politična a svobodného politického jednání byl pro ni do velké míry určující. Jejímu myšlení je vlastní mimořádná originalita, kdy je velmi těžké zařadit ho do nějakého širšího proudu uvažování; je jistě velmi ovlivněna Martinem Heideggerem a Karlem Jaspersem a velký vliv na její teorii měly také základní formující historické události, kterých byla svědkem. První část proto stručně nastíní její životní příběh. Druhá část se pokusí o zařazení Arendtové do kontextu politické teorie a třetí stručně rozebere problematiku její metody, která je poměrně nezvyklá.

Arendtová klade velký důraz na to, aby pojmy, které používá, odpovídaly pro ni autentické zkušenosti. Jelikož vypracovává pojmový aparát, který se poměrně výrazně liší od běžného politického jazyka (což je jejím cílem, protože ten podle ní neodpovídá původní politické zkušenosti), je analýza pojmů naprosto zásadní pro pochopení její práce. Druhá kapitola tedy vymezí základní pojmy, vypracované v knize *Vita activa*. Nejprve bude popsána distinkce soukromé a veřejné sféry a následně triáda práce, zhotovování a jednání, která má dalekosáhlé důsledky pro celou koncepci politična. Všechny tyto pojmy Arendtová vysvětluje na základě historických analýz, kdy popisuje jejich vznik a dějinný vývoj od řecké polis po moderní masovou společnost.

Ve třetí kapitole se práce obrátí k fenoménu moderní revoluce, který pro Arendtovou představuje zjevení politické svobody. Nejprve bude na základě pojmů vymezených v předchozí kapitole popsáno pojetí svobody v chápání Arendtové. Potom budou nastíněny důvody, které podle Arendtové vedly k objevení revoluce, která je pro ni čistě moderním fenoménem, a to na základě rozboru jejího pojetí tradice a autority. Popsán bude rovněž její koncept moci, které se důsledně odvíjí od základních předpokladů lidské plurality. V závěrečných dvou oddílech potom bude přiblíženo, jak Arendtová popisuje potenciál a selhání francouzské a částečně americké revoluce, a bude popsán její spíše schematický náčrt institucionálního uspořádání, které by podle ní mohlo zajistit trvalou a stabilní politickou svobodu a které označuje jako systém rad. V závěru práce dojde ke shrnutí a zhodnocení pojmu politična a politického prostoru v myšlení H. Arendtové.

2. Hannah Arendtová

Hannah Arendtová bezpochyby patří mezi nejoriginálnější, nejvlivnější a nejdiskutovanější politické teoretiky, které dvacáté století zrodilo. Originalita jejího přístupu ke zkoumání postavení člověka ve světě měla za následek širokou diskuzi prakticky u všech jejích vydaných knih, což je dáno jejím stylem psaní plným metafor, analogií a „magických definic“ (Miller 1994, s. 183), velmi specifickou metodou, výběrem témat a samozřejmě také formulovanými stanovisky, jež často provokujícím způsobem obrací naruby zažitě představy. Navíc je její dílo poměrně výrazně otevřeno interpretacím; říci, co měla autorka původně na mysli, a zejména proč, může být ještě obtížnější, než tomu obvykle bývá. Proto se zdá podstatné nastínit nejprve životní příběh, který stál v pozadí myšlenek a konceptů Hannah Arendtové a který měl v jejím případě dalekosáhlý vliv na jejich utváření. To bude úkolem první části úvodní kapitoly této práce; druhá se pokusí vymezit pozici Arendtové v politické teorii 20. století a třetí stručně představí specifika její metody. Účelem této kapitoly jako celku je zakotvení myšlení Arendtové v dějinné situaci a intelektuální tradici před tím, než se pustíme do výkladu jejího pojetí politična.¹

2.1 O životě Hannah Arendtové

Arendtová se narodila ve středostavovské židovské rodině v roce 1906 a dětství prožila v Königsbergu (dnešním Kalinigradu). Jako velmi nadané dítě četla už v raném věku německou klasickou filosofii a řeckou poezii, o politiku a historii však žádný větší zájem neměla, a to po dlouhou dobu.² Po smrti otce se spolu se svou progresivně smýšlející matkou přestěhovala do Berlína, aby později nastoupila na univerzitu v Marburgu, kam přišla studovat k Martinu Heideggerovi (Pitkin 1998, s. 37-39). Romantický vztah Heideggera a Arendtové je dobře známý a o jeho vlivu na její dílo by se toho dalo napsat mnoho, na což není v tomto textu prostor; postačí říct, že tento „skrytý král myšlení“ byl pro Arendtovou nejen první láskou, ale také prvním

1 V práci busou výrazy „politično“ a „politický prostor“ používány víceméně jako synonyma, podobně jako Arendtová samotná užívá anglické pojmy „politic realm“ a „politics“. Tyto víceméně metaforické pojmy jsou samy o sobě problematické, jak upozorňuje v souvislosti s rozlišením veřejné a soukromé sféry Pitkinová (Pitkin 1981, s. 328-329) – vymezením politiky jako autonomní oblasti se implicitně předpokládají její jasně definované hranice, které se ovšem v reálném světě rozlišují jen velmi obtížně.

2 Podle Canovanové tento fakt dobře ilustruje zásadní vliv, který později měly události druhé světové války na myšlení Arendtové, na její celkové zaměření a výběr témat. Pro Canovanovou je právě šok z událostí druhé světové války a zkušenost totalitarismu jedním ze zásadních faktorů, integrujících myšlení Arendtové, a je třeba tento fakt brát v úvahu při jeho interpretaci (srov. Canovan 1992).

intelektuálním vzorem, kterému v určitých ohledech zůstala věrná do konce života, i když se s ním v mnoha zásadních otázkách poměrně radikálně rozešla (Vollrath 1991, s. 4-2).

Dizertační práci obhájila Arendtová v roce 1926 na téma „Pojetí lásky u sv. Augustina“ u Karla Jasperse na Freiburgské univerzitě (Canovan 1992, s. 8). I když mezitím studovala také např. u Edmunda Husserla, jehož vliv určitě není možné zanedbat, můžeme říci, že v osobách svých dvou velkých učitelů, Martina Heideggera a Karla Jasperse, Arendtová našla personifikaci dvou přístupů k filosofii – solitérního, kontemplativního způsobu Heideggerova a dialogického, "sokratovštějšího" přístupu Jaspersova (Pitkin 1998, s. 41). V tom můžeme spatřovat zárodky pozdějšího striktního rozlišení mezi *vita activa* a *vita contemplativa*, které se stalo zásadním pro její koncepci postavení člověka ve světě. Oba dva učitelé jí předali podstatné zkušenosti: Heidegger zápal pro aktivitu čistého myšlení, kdy, stažení ze světa, „neděláme nic, ale myslíme“ (Arendtová 2001, s. 20) – tento krok stažení se ze světa, stěžejní pro Heideggera, později Arendtová doplnila o krok pro politického filosofa možná ještě podstatnější, a to navrácení se do světa, vybaven názorem a schopností soudit. V tomto směru ji hluboce ovlivnil druhý z jejích velkých učitelů, Karl Jaspers, který ji uvedl do sféry historického a historii přesahujícího dialogu rozumu (Kohn 2001). „Co jsem se od Vás naučila a co mi pomohlo v následujících letech (...), je to, (...) že člověk musí žít a myslet v otevřenosti a ne ve své vlastní malé skořápce, bez ohledu na to, jak pohodlně je zařízena...“ (Arendtová 1994b, s. 213) - tato slova, která Arendtová napsala ve věnování své knihy esejů Jaspersovi v roce 1948, v kontextu pozdějších prací dobře ilustrují zásadní vliv, který na ni tento její učitel měl.

Na konci dvacátých let se pozornost Arendtové obrací od klasické filosofie k veřejným záležitostem (Pitkin 1998: 44). K tomu vedl zřejmě jak její myšlenkový vývoj, tak vyhrocující se situace Výmarské republiky, kde už nadále pro židovskou intelektuálku nebylo možné ignorovat svoje židovství, jež pro ni do té doby nehrálo nějakou zvláštní roli (Canovan 1992, s. 9). Od roku 1929 žije v Berlíně; inspirována svým manželem Heinrichem Blücherem, který byl aktivním marxistou, se Arendtová začíná začátkem třicátých let zapojovat do sionistických hnutí a rovněž její intelektuální činnost se zaměřuje na židovskou otázku (Pitkin 1998, s. 47). Po zatčení gestapem v roce 1933 utíká do Paříže a po obsazení Francie Německem v roce 1941 do Spojených států. Americké občanství získává v roce 1951³ a žije zde až do své smrti v roce 1975.

Spolu např. s Leo Straussem, Herbertem Marcusem, Ericem Voegelinem nebo Hansem Morgenthauem patří Arendtová ke skupině evropských intelektuálů, kteří emigrovali do Spojených států v důsledku událostí druhé světové války a kteří si rychle vydobyli prominentní postavení v

3 Osobní zkušenost dlouholeté politické emigrace zřejmě přivedla Arendtovou k problematice lidských práv a jejich vázanosti na stát, kterou rozvinula v poslední části druhé kapitoly Původu totalitarismu.

americké intelektuální a akademické sfěře. Střet dvou světů měl na její myšlení zásadní vliv; dá se říci, že v Americké revoluci a částečně i v politickém zřízení Spojených států našla alternativu k evropskému tradičnímu nacionálnímu státu a jeho politickému uspořádání, které podle ní (zejména v případě Výmarského Německa) drtivě a tragicky selhalo. Otřesená tímto selháním, které fenomenologicky stopuje v dějinách Západu, Arendtová hledá jinou cestu a nachází ji v myšlenkách otců zakladatelů americké federace a v moderní aktualizaci zásad řecké a římské politiky, nebo lépe řečeno zásad původní politické zkušenosti, kterou identifikuje právě v antice. I když se ale v pozdějším díle zaměřuje zejména na americkou realitu, stále zůstává evropskou myslitelkou a její východiska jsou z velké části evropská. Tak může kritikou evropského národního státu, který podle ní zaručuje malý nebo vůbec žádný prostor pro politickou svobodu, dojít k teorii, která jako alternativu spatřuje zřízení, jemuž se nejvíce blíží právě Spojené státy. Zdá se při tom, že Evropa je pro ni do značné míry ztracená, či alespoň v o hodně složitějším postavení vůči budoucnosti. Její kritika moderního amerického systému je však možná stejně extenzivní jako v případě evropských států; rozdíl je v tom, že americký politický systém pro ni stále v základech svých institucí nese možnost politické svobody, jakkoliv časem nahlodávané.

Na základě dosud zmíněného můžeme tedy shrnout několik hlavních vlivů, které se odrazily na myšlení Hannah Arendtové. Možná nejčastěji zmiňovaná je zkušenost nacistického Německa, která ji přivedla k tematizaci problémů politické sféry jako takové a která zůstala implicitním hnacím motorem jejího myšlení o politice. Dále je nutné zmínit vliv jejích dvou hlavních učitelů, Martina Heideggera a Karla Jasperse, kteří značným způsobem formovali její metodologická východiska a přístup k tomu, co znamená být intelektuálem. Dalším podstatným faktorem, který ovlivnil její myšlení, byl fakt, že nestudovala politologii a k přemýšlení o politice se dostala až relativně pozdě ve svém intelektuálním životě, do té doby zasvěceném studiu klasických disciplín filosofie, poezie a klasické filologie (což jistě pomůže vysvětlit její originalitu i rozsah oblastí, kterým se věnovala). A nakonec to byla zkušenost dvou světů, která zejména v pozdějším díle výrazným způsobem formovala její koncept politického prostoru.

2.2 Myšlení Hannah Arendtové v kontextu politické teorie

Díky originálnímu přístupu se zdá téměř nemožné zařadit Arendtovou do některé z existujících škatulek politické teorie (ona sama ostatně takové zařazení příznačně odmítala). V jejím myšlení o politice se nacházejí prvky, které by se daly označit za konzervativní, stejně tak jako ty, které by se daly označit za liberální. Její pojetí politiky se dá interpretovat jako radikálně demokratické ve

smyslu požadavku rovné politické participace všech občanů, ale také jako naopak elitistické či aristokratické, které odmítá princip reprezentace a otevírá přístup k rozhodování o veřejných záležitostech pouze těm, kteří o to sami mají zájem (a zbytek pomíjí). Arendtová je skutečně jedním z myslitelů, kteří se dají vykládat různými, často protikladnými způsoby, a je tomu tak také proto, že autorka sama si často (alespoň na první pohled) protiřečí.

Na první pohled obsahuje myšlení Arendtové mnoho shodných znaků s mysliteli označovanými za konzervativní, jako je například Leo Strauss. Na tomto politickém filosofovi (který by se označení za filosofa na rozdíl od Arendtové patrně nebránil), označovaném přívlastky konzervativní či dokonce ultra-konzervativní (Ballestrem 1993, s. 111), se dají ilustrovat potíže v pokusu identifikovat Arendtovou jako konzervativní myslitelku. Je tomu tak i přes to, že oba autoři sdílí nejenom podobný životní příběh⁴, ale také mnoho základních východisek. Jde zejména o kritiku modernity a předpoklad zhroucení „velké tradice“ západního vývoje, které vedlo k dlouhotrvající krizi Západu. Oba dva se rovněž při řešení tohoto problému obracejí k antické politické filosofii; řešení, která nabízejí jako východiska z krize, by však těžko mohla být rozdílnější. U Strausse nacházíme požadavek návratu k přirozenosti, reprezentované nadhistorickými idejemi, a vládu těch, kteří jsou schopni těmto idejím dostát. Tento důraz na fakt, že lidé potřebují vést, stojí v přímém protikladu v pojetí Arendtové, která vždy trvá na tom, že lidé se musí „vést“ sami a že moc vyplývá ze společenství, nikoliv z před-politické přirozenosti.⁵ O to se zdá být zvláštnější, že pro liberální teoretiky, jako je např. George Kateb (Kateb 1997), může být Arendtová větším ohrožením moderní demokracie než otevřeně elitářský Strauss.

Canovanová (Canovan 1997) popisuje konzervativní aspekty myšlení Arendtové jako „konzervatismus, zabývající se *limity*“, což je poměrně výstižná formulace. Jde o konzervatismus založený na jistém antropologickém pesimismu, kdy je podle ní třeba omezovat jak přírodní procesy (do kterých řadí i lidskou práci), tak doménu lidského jednání, která je sice žádoucí, ale musí být ohrazena mantinely. Když se jakákoliv lidská aktivita nechá „zplinit“, rozroste se do zhoubných rozměrů. Na druhém pólu, který je pro Arendtovou stejně podstatný, ne-li ještě podstatnější, se nachází lidská schopnost začínat něco nového, reprezentovaná na existenciální

4 Podobnost základních prvků jejich biografií je až zarážející – oba jsou němečtí židovští intelektuálové, kteří studovali u Heideggera a ve třicátých letech emigrovali do USA. Oba navíc explicitně odmítali pozitivistický a behaviorální přístup k vědě o politice, v té době v USA převažující.

5 Srovnání Arendtové a Strausse (často řazených do stejné linie) je zde uvedeno pro ilustraci nesnází, které čekají každého, kdo se pokusí zařadit Arendtovou do některého z proudů politického myšlení; i když charakterizace myšlení Strausse má také vlastní specifika, je považován za duchovního otce generace amerických „neokonů“, zatímco Arendtová je sice také mimořádně vlivná a inspirativní myslitelka, ale napříč ideologickým spektrem a často v protichůdných interpretacích. Podobně by se dal využít Carl Schmitt, který (zejména v zahraničně-politické rovině) pracuje s výrazně konfliktualistickým konceptem přítel-nepřítel, zatímco Arendtová sleduje v tomto pohledu optimističtější, racionalističtější („kantovštější“) výklad politična.

rovině prostým faktem zrození, na politické potom revolucí. Její výklad moderní revoluce tyto dva póly svérázným způsobem spojuje, když říká, že „... revoluce, které považujeme obvykle za rozchod s tradicí, (se) v naší souvislosti jeví jako události, v nichž je lidské jednání stále ještě inspirováno samými počátky této tradice, a právě z nich odvozuje i svou největší sílu.“ (Arendtová 1994a, s. 63). Limity, které představovala tradice (Arendtová hovoří o triádě tradice – náboženství - autorita), se v moderní době rozpadly, a revoluce proto bez jejich usměrňování přinesly pravý opak svobody, kterou měly nastolit: teror. Tytéž procesy, v mohutnějším rozsahu, stály podle ní za vzestupem totalitarismu. Pro Arendtovou ovšem není řešením návrat ke starým, osvědčeným, tradičním limitům, který považuje za nemožný, ale vybudování nových na základě původní lidské zkušenosti plurality a rovnosti. Zároveň bychom si zde neměli plést problém limitace, který by mělo řešit stabilní, politickému prostoru imanentní a tím pádem svobodu zaručující institucionální uspořádání, s nějakou transcendentální představou společenského dobra (či nutnosti, účelu apod.), omezujícího či určujícího politiku en bloc; to Arendtová odmítá a dalo by se argumentovat, že se v tomto směru blíží spíše liberálnímu konceptu přednosti práva před dobrem. Arendtová totiž sice identifikuje politickou akci (jednání), bez které pro ni nemůže být lidská zkušenost úplná, ale zároveň přiznává každému právo „svobody od politiky“ (Arendtová 2011, s. 277). I když Arendtová výrazně vychází z Aristotela, jeho výrok, že obec trvá za „účelem dobrého života“, kritizuje (Arendtová 2007, s. 236). V jejím pojetí se spíše než účel, který připisuje „materialistickým teoriím dějin“ (tamtéž), hodí slovo potencialita. Nedá se však popřít, že určitý koncept „dobrého života“ v pozadí jejích tezí leží, je ovšem předkládán spíše fenomenologicky než normativně (je však nutné dodat, že normativním implikacím se zde lze vyhnout jen těžko).

Arendtová bývá často považována za anti-liberální myslitelku; je přitom pravdou, že velká část jejích klíčových konceptů skutečně stojí v opozici liberálnímu diskurzu.⁶ Pozitivní pojetí svobody, fundamentální kritika reprezentativní demokracie a moderního stranictví, problematizace univerzálních lidských práv, kritika liberálního pojetí soukromí, to vše jsou koncepty, ve kterých se Arendtová „opírá“ do liberálního diskurzu. Samotný fakt kritiky liberalismu ovšem nezakládá právo označit ji za anti-liberální, i když k tomu její vyjádření místy silně svádí. Margie Lloyd označuje Arendtovou naopak za "liberála nového druhu" (s odkazem na Tocquevilla, který se sám takto pojmenoval), který "... odmítá liberální principy, jako jsou individualistický materialismus, nevyhnutelný pokrok a neomezená vláda většiny, ale (...) podporuje právo na soukromí, svobodu projevu a sdružování a decentralizovaný politický systém postavený na vládě práva a politické participaci prostřednictvím sdružování se ve spolcích." (Lloyd 1995, s. 37).

6

Popis liberálního myšlení v celé jeho šíři je mimo možnosti této práce, proto je zde užít obecnější pojem liberálního diskurzu.

Možná nejvýraznější styčnou plochou mezi Arendtovou a liberální teorií je důraz na konstitucionalismus. Liberální konstitucionalismus, jak ho definuje např. Sartori⁷, v zásadě odpovídá důrazu, který klade Arendtová na "Hranice a zákony, bez nichž by žádný politický útvar ani nevznikl, natož aby přetrval..." (Arendtová 2007, s. 248). Zejména v díle O revoluci tento důraz na trvalost jednou založených institucí vyvstává velmi výrazně, i když je doplněn o patos nového začátku a spontánní revoluční akce; již ve *Vita activa* však můžeme pozorovat tento motiv, a to zejména v pojetí slibu, který má zajišťovat alternativu k suverenitě národního státu, "... neboť slib a z něho vyplývající dohody a smlouvy jsou jediné vazby, které jsou adekvátní svobodě, jež je dána pod podmínkou ne-suverenity." (Arendtová 2007, s. 318). Takovéto pojetí by se dalo označit za formu společensko-smluvní koncepce, ovšem s důrazem nikoliv na přenos moci jedince na stát, který tím získává suverenitu rozhodování, ale na moře jednajících individualit, v rámci jejichž plurality se smlouvou (slibem) ustanovují "... jisté, přesně vymezené ostrovy předvídatelného jednání (instituce, pozn. autora)." (tamtéž). Svobodní jednotlivci tvoří suverénní celek díky společnému předsevzetí čelit společně nepředvídatelné budoucnosti, nikoliv díky sdílené ochotě vzdát se části svých práv pod tlakem nutnosti. Tak vypadá "existenciální" společenská smlouva Arendtové v teorii; o praxi takového uspořádání se toho v pracích Arendtové dá nalézt poskrovnu. V kontextu našeho zájmu je ovšem podstatný důraz na jednotlivce, kteří si volí participovat na politice, a na jasně ustanovené instituce, hostící svobodné jednání. Moc slibu, který konstituuje vztahy v rámci lidské obce, ústí ve vymahatelnost práva; to je však výsledkem struktury (jazykem Arendtové „tkaniva“) lidských vztahů a jen správně nastavené, svobodné instituce jsou schopny ustanovit skutečně svobodnou lidskou obec, která není despotická a umožňuje rozvinout lidský potenciál ke svobodnému jednání. Svoboda a omezení tak hrají u Arendtové obdobně zásadní roli, ovšem na pozadí nějaké filosoficko-antropologické koncepce.

Arendtová se, jak jsme viděli, nedá jednoznačně zařadit ani do liberální, ani konzervativní tradice, i když má možná o něco blíže ke konzervativnímu proudu (což se však výrazně odvíjí od interpretace). Když už někam, bývá obvykle její myšlení řazeno do proudu moderního republikanismu, což jistě není špatné označení. Ostatně její zaujetí řeckou polis, římskou republikou a moderní obrodou republikanismu v rámci Americké revoluce je nepopiratelné. Kde selhávají dosavadní škatulky, je nutné (znovu)objevit nové, a Hannah Arendtová nepopíratelně přispěla k rehabilitaci pojmu "republikanismus" v politické teorii. I v tomto proudu myšlení však

7 1) existence vyššího zákona, psaného nebo nepsaného, nazývaného ústava; 2) existence soudního dohledu; 3) existence nezávislého soudnictví zahrnujícího nezávislé soudce, kteří jsou oddáni právní argumentaci; 4) existence řádného soudního řízení; 5) existence závazné procedury zajišťující metodu tvorby zákonů (Sartori 1987, s. 309).

zůstává víceméně solitérem, když stojí mimo dva širší směry moderního republikanismu, tedy komunitaristy⁸ a teoretiky republikanismu tzv. "Cambridgeské školy".⁹

Blíže má Arendtová ke komunitaristům, kteří se na ni také často odkazují. Ti pojmají člověka jako součást společnosti, ve které se rozvíjí a která ho definuje, a kterou spojuje společný morální řád. Kladou tak velký důraz na společnost, která je ovšem pro Arendtovou anti-politickou veličinou – pro ni drží jednoznačný primát politično, které odpovídá veřejnému, zatímco společnost odpovídá soukromému. Proto společenská morálka, která je historicky podmíněná (*mores*), podle ní politické jednání omezuje v tom, co má být jeho účelem, tedy v průniku „... do oblasti mimořádného, kde už právě neplatí to, co je platné a směřodonné obvykle a v každodenním životě...” (Arendtová 2007, s. 268), což je v podstatě obsah jejího pojmu svobody, která musí být oproštěna od všech omezení nutnosti a účelnosti. Orientace v politice by podle ní měla mít na starosti soudnost, pojatá v kantovském duchu.¹⁰ Co však komunitaristy a Arendtovou spojuje, je odkaz na aristotelský koncept dobrého života a vyjádření nedostatečnosti liberálního konceptu negativní svobody podle známé definice Isaiaha Berlina (více viz kapitola o svobodě dále v této práci).

Berlin samotný se ostatně směrem k Arendtové vyjádřil takto: „Myšlenky této dámy příliš neuznávám... Nepředkládá žádné argumenty, žádné známky vážného filosofického nebo historického myšlení. Všechno je to proud metafyzických asociací.“ (Jahanbegloo 1992, s. 82). To je poměrně příkrá kritika, zejména pokud pochází od politického teoretika, který je jako jeden z nemnoha v rámci druhé poloviny 20. století ještě vlivnější než Arendtová sama. Abychom zjistili, co k této kritice Berlina a mnoha dalších vedlo (a vede), podíváme se nyní blíže na metodu psaní Hannah Arendtové.

2.3 O metodě Hannah Arendtové

Značně neortodoxní pohled na politickou vědu může vyvolávat otázku, zda Arendtová vůbec nějakou koherentní metodu měla a zda její práce skutečně nejsou jen „proud metafyzických asociací“ výjimečně vzdělané dámy. K tomu svádí i její extrémně selektivní a, mírně řečeno, poněkud nedbalá práce s historickým materiálem.¹¹ Je však potřeba si uvědomit, že její styl je v podstatě kombinací dvou různých metodologických přístupů – Arendtová používá jednak méně obvyklou metodu narace, vyprávění svých teorií skrze příběhy. Tento přístup však pro vysvětlení

8 Zejm. Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer.

9 Zejm. John Pocock, Phillip Pettit, Maurizio Viroli, Quentin Skinner.

10 Tento moment v myšlení Arendtové dále rozvinuli neo-kantovci jako např. Jürgen Habermas nebo Seyla Benhabib.

11 Shrnuje např. James Miller (Miller 1979, s. 181).

způsobu její práce nestačí, protože, jak upozorňuje Pitkinová (Pitkin 1998, s. 277), Arendtová nepsala fikci, ale politicko-teoretická díla s jasným a explicitním vztahem k realitě (zkušenosti); v jejích knihách najdeme pojmové analýzy, jasně rozlišené distinkce a logicky odvozené závěry. A, co je podstatné, v základě jejího myšlení nalezneme pevně vymezené předpoklady, které určují vnitřní soudržnost a logiku jejího myšlení, a to by bez systematické metody šlo jen velmi obtížně. Arendtová tedy metodu skutečně má, jen je to metoda výrazně a cíleně se odlišující od tradice politického myšlení, kterému hluboce nedůvěřuje.

Podobně se ovšem vymezuje rovněž vůči modernímu přístupu k politické vědě; jakkoliv Arendtová uznávala matematiku jako přínosný a užitečný nástroj čistého myšlení, v politice (a ani ve vědě o politice) podle ní správně nemá co dělat. Tak se velmi jasně staví proti behaviorálnímu přístupu ke společenským vědám, protože „Uniformované chování, které může být statisticky vypočteno, a proto vědecky definováno...“ (Arendt 2007, s. 58), pro ni koresponduje s absencí politické svobody. Jejím cílem, jak píše v předmluvě k *Vita activa*, je nikoliv pouhý popis skutečnosti tak, jak je, ale „... rozpomenutí na podmínky, za nichž, pokud je nám známo, dosud lidé žili, rozpomenutí, které je vedeno (...) zkušenostmi a starostmi přítomné situace.“ (Arendt 2007: 12). Druhá část tohoto výroku nemusí být z její práce vždy patrná, Arendtová však zkoumá historii vždy právě z perspektivy přítomnosti a její fenomenologické bádání, stopující „původní zkušenosti“ a sahající tisíce let do minulosti, je vedeno prvotním impulsem odhalit, co je špatně s naší současnou realitou. Implicitní normativnost zde nelze přehlédnout, a to i přes to, že Arendtová tvrdí, že nechce předvídat či dokonce určovat budoucnost, což je podle ní úkol praktické politiky, ale podněcovat k zamýšlení se nad naší situací „... tváří v tvář zvrhle nezřízenému optimismu, beznadějně zmatenosti a nic netušícímu přežvykování starých dobrých myšlenek...“ (tamtéž).

Jinými slovy, Arendtová se pokoušela „po heideggerovsku“ transformovat způsob, jakým chápeme politično a jeho pojmy. „Podle mého názoru je poněkud smutným obrazem současného stavu politické vědy, že naše terminologie nerozlišuje mezi takovými klíčovými slovy jako „moc“, „individuální síla“, „síla“, „autorita“ a konečně „násilí“... (Arendt 1995, s. 33). Kritizuje moderní společenské vědy, ze kterých se podle ní vytratil společný smysl a každý si může svévolně definovat vlastní pojmy (Arendtová 1994a, s. 9). Arendtová samotná se ve svých analýzách odkazuje na to, že její pojmy odpovídají původním zkušenostem a původním významům, stále aktuálním a vystopovatelným v historii. Moderní společenské vědy jsou pro ni naopak z velké části v zajetí svých vlastních norem, spočívajících pouze na „... konzistenci argumentů, důkazů a dokazování v jejich pouhé formálnosti.“ (Arendtová 1994a, s. 10). A taková ryze rozumová aktivita myšlení vždy riskuje úplné odtržení od skutečnosti.

Práce Arendtové jsou „stopováním“ jevů napříč historií a mají tak na začátku zmíněný narativní charakter – vybírá a interpretuje jednotlivé příběhy a události, které pro ni stojí za zapamatování. Z těchto témat a příběhů zachovaných v lidské paměti se pokouší vylovit „perly“, které odolaly korozivním účinkům času a tím prokázaly, že jsou, byť třeba v odlišných aktualizacích, platné i pro přítomnost. Zároveň Arendtová o svých konceptech a objevech nikdy nepřestává teoretizovat, aniž by si však kladla ambici něco „vyřešit“ - to je pro ni otázkou praktické politiky. Její myšlení však sleduje určité „thought trains“, témata, která se v jejích pracech neustále vrací a kterým přikládá význam. Jak píše Margaret Canovanová, je proto přínosnější namísto pokusů o konstrukci nějakého systému v jejím myšlení sledovat tyto „thought trains“ (Canovan 1992, s. 7), protože leží v jádru toho, co chtěla Arendtová říci.

3. Vita activa

Před tím, než se pokusíme definovat pojetí politična, politického prostoru a politické svobody v myšlení Hannah Arendtové, je potřeba přiblížit si základní kategorie, se kterými ve své politické teorii pracuje. Ty podrobně rozvíjí ve svém druhém nejčtenějším (po Původu totalitarismu) a pravděpodobně nejvlivnějším díle z roku 1958, které v angličtině nese poněkud zavádějící titul *The Human Condition*.¹² V ní rozvíjí svoji představu lidské podmíněnosti a základních východisek, před kterými stojí každý jednotlivec individuálně i lidstvo jako celek.

Koncepty rozvinuté ve *Vita activa* se nedají označit za komplexní politickou teorii; jde spíš o teoretické rozpracování fenoménů, které Arendtová považuje za podstatné pro pochopení lidské existence¹³ a jejich distinkci v dějinné perspektivě. Arendtová, podobně jako další významní političtí filosofové její generace (např. Leo Strauss nebo Raymond Aron), nikdy nevypracovala shrnující politicko-filosofickou koncepci (Ballestrem 1993, s. 8). Chápat tímto způsobem její nejvýznamnější teoretické dílo by bylo zavádějící (Canovan 1978, s. 100). Ve skutečnosti nejde ani tak o výklad jejího pohledu na konkrétní politiku, jako spíš na faktory, které politice předcházejí a které ji ustanovují. V knize je provedena celá řada teoretických rozlišení, kdy Arendtová popisuje rozdíl mezi soukromým a veřejným, politickým a sociálním, a zejména mezi třemi složkami činného života (*vita activa*) - prací (*labour*), zhotovováním (*work*) a jednáním (*action*). Tato kapitola se pokusí vyložit tyto teoretické koncepty, protože bez toho není možné postihnout způsob, kterým Arendtová chápe politično. Začneme rozlišením veřejného a soukromého, se kterým úzce souvisí poměrně rozporuplný pojem sociálna, a následně budou popsány koncepty triády činností v rámci *vita activa*.

3.1 Veřejný a soukromý prostor

Základní historicko-empirickou bázi pro ostré rozlišení mezi soukromou oblastí a veřejným prostorem nachází Arendtová v řecké *polis*. Společenské uspořádání athénské *polis* podle ní

12 Zabývá se totiž jenom polovinou schopností, které Arendtová přisuzuje lidskému stavu, a to těmi "aktivními"; činnosti ducha, do kterých řadí myšlení, chtění a souzení, zde nenajdeme a rozebírá je později v nedokončeném díle *Life of the Mind*. V tomto světle se zdá být trefnější titul, pod kterým kniha vyšla v češtině - *Vita activa*.

13 Nikoliv lidskou přirozenost, což je termín, kterému se Arendtová vyhýbá. Koncepty rozpracované ve *Vita activa* jsou pro ni fenomenologicky pojatými observacemi postihujícími lidskou podmíněnost, která je dána zejména faktem narození, faktem smrti a životem člověka na Zemi. "Ani celková suma lidských činností a schopností odpovídajících způsobům lidské podmíněnosti nepředstavuje nic takového jako popis lidské přirozenosti." (Arendtová 2007: 18). Pro Arendtovou je "přirozenost člověka" jednak pravděpodobně nepoznatelná a jednak nepříliš podstatná, protože, jak píše v odpovědi na kritiku *Původu totalitarismu* od Erika Voegelina, "... žádná říše věčné podstaty nás nikdy neutěší v případě, že člověk pozbyde své základní schopnosti." (Arendt 1994b, s. 408).

korespondovalo s výchozí politickou zkušeností, ve které soukromý prostor domácnosti odpovídá nutnosti a veřejná sféra polis odpovídá svobodě. V původním řeckém pojetí bylo tedy soukromé lokalizováno v domácnosti a veřejné v polis, obě sféry přitom existovaly jako oblasti, které od sebe byly přísně odděleny (Arendtová 2007, s. 40). Ve veřejném prostoru se svobodní občané zabývali věcmi společnými, zatímco v oblasti soukromého se každý svobodný občan staral o materiální blaho sebe a své rodiny.

V domácnosti jako v doméně soukromé sféry neexistovala svoboda. Každá domácnost byla založena na otrocké práci, která zajišťovala přežití, a na hierarchickém systému, ve kterém byla hlava rodiny absolutním vládcem. Jedině v soukromém prostoru bylo přípustné násilí¹⁴, a to proto, že je ospravedlněno nutností, která je všem lidem společná (Arendtová 2007, s. 43). Tato nutnost pro Arendtovou vyplývá z přináležitosti lidské bytosti přírodě - člověk v zásadě žije ve dvou světech, ve světě přírody, kde je živočišným druhem, který si musí zajišťovat obživu stejně jako všichni ostatní živočichové; kromě toho ale člověk obývá umělý svět, který si sám vytvořil (Arendtová 2007, s. 15). Z prací Arendtové je jasné, že tento vlastní, umělý svět člověka je pro ni vlastní doménou lidské svobody - aby člověk mohl vést uspokojivý a naplňující život, musí se vymanit z okovů nutnosti a nepřekročitelných imperativů života, které jsou na něj uvaleny samotným faktem narození; vulgárně řečeno, podle Arendtové samotný život, pojatý čistě jako biologická funkce, nestojí za to žít. Řekové podle ní tento fakt přijímali jako axiomatický, čemuž odpovídalo striktní oddělení soukromé a veřejné sféry.

Zatímco ve své domácnosti byl občan bezpodmínečným pánem - základními principy byly hierarchie a nutnost - ve veřejném prostoru polis si byli všichni občané rovni. Význam této rovnosti ovšem neodpovídá dnes rozšířenému egalitářskému pojetí, tedy rovnosti v zásadě ekonomické, ale v praxi se projevovala tak, že svobodný občan "... neporoučel jiným a zároveň byl sám svobodný od tlaku nutnosti a neměl žádného pána, který by mu poroučel." (Arendtová 2007, s. 44-5). Principy veřejného prostoru polis tedy byly rovnost a svoboda (v tomto smyslu se svoboda od nutnosti, ale samotný pojem svobody u Arendtové je komplexnější, jak dále uvidíme). Existence svobodného veřejného prostoru je pro Arendtovou nutná pro existenci politiky jako takové, která pro ni není samozřejmá. Pouze ve veřejném prostoru, kde se setkávají svobodní a navzájem rovní jednotlivci, je možné jednání a promlouvání, která pro ni tvoří základní rámec politična, svobodné existence v lidském světě a umožňuje naplnění potenciálu člověka. Veřejný prostor lidské bytosti zároveň spojuje a odděluje – spojuje tím, že umožňuje jejich interakci, a odděluje tím, že při tom zachovává jejich jedinečnost. Tím je tento prostor je zároveň něčím víc

¹⁴ Pojem násilí zde víceméně odpovídá všeobecně ustálenému významu, tedy donucování. Více ke konceptu násilí Arendtové viz její esej O násilí (Arendtová 1995).

než světem lidí v jeho obecnosti; ten je nezrušitelný a vyplývá z pluralitního charakteru lidské existence - dokud člověk žije, vždycky se nachází ve světě, který svědčí o přítomnosti jiných lidí (Arendt 2007, s. 33). Oblast veřejného je však něco víc, něco, co je esenciální pro lidskou svobodu a co zároveň může v rámci každé lidské obce existovat ve zdeformované podobě nebo dokonce vůbec. Úplné vymazání prostoru veřejnosti připisuje Arendtová totalitním státům, ve kterých dochází k "... odstranění svobody, dokonce k eliminaci lidské spontánnosti vůbec." (Arendtová 1996, s. 551). Rovněž v řecké tyranii tyran požadoval, "... aby se jeho poddaní zabývali pouze svými soukromými záležitostmi a péči o věci veřejné přenechali jemu." (Arendtová 1994a, s. 20). Totalitarismus však usiloval nad rámec ovládnutí veřejné sféry směrem ke spojení všech lidí do jediného gigantického člověka; cílem bylo vymazat kromě sféry veřejného rovněž soukromou oblast a vše podřídít jednomu gigantickému zájmu (Arendtová 1996, s. 639). To stojí pro Arendtovou v jádru monstrosity totalitárních systémů a rovněž můžeme tento motiv spatřovat v základech její kritiky modernity.

Veřejný prostor je místem, kde se skrze jednání, ke kterému se dostaneme později, můžou lidé uplatnit, vymanit se z nekonečného koloběhu přírodní nutnosti a užívat si plodů lidského světa, který přetrvává v čase. Jak však upozorňuje Margaret Canovanová, je pro Arendtovou také jediným místem, kde se může vůbec odhalit realita jako taková (Canovan 1992, s. 112). Jedině ve společném, sdíleném světě, ve kterém se všichni setkávají, můžeme očekávat potvrzení reality, zatímco v samotě a izolaci si nikdo nemůže být jistý, co je skutečné a co ne¹⁵ - "Neboť pouze 'to, co se všem ukazuje, nazýváme bytím' (...) Cokoliv, co si nezjednálo svůj význam v takovém ukazování všem, přichází a odchází jako sen..." (Arendt 2007, s. 259). Veřejný prostor je tedy jednak prostorem zjevování a jednak prostorem shromažďování; zatímco první aspekt konstituuje realitu jako takovou, druhý umožňuje politiku.

Zatímco v řecké polis byly oblasti soukromého a veřejného jasně odděleny, v novověku podle Arendtové "... zmizela propast, již lidé klasického starověku museli každodenně překonávat, aby překročili úzký okrásek domácnosti a vstoupili do politické oblasti." (Arendtová 2007, s. 46). Toto vymizení jasného oddělení mezi "temnotou" soukromé domácnosti a "jasem" veřejné sféry je provázané s vzestupem sféry, kterou Arendtová nazývá společností (sociálním). Tento koncept je poměrně rozporuplný a těžko uchopitelný, nicméně pro pochopení toho, jakým způsobem vnímá Arendtová rozložení politična v moderní době, je nutné si ho alespoň stručně přiblížit.

15 Jsou to totalitární státy, které podle Arendtové postrádají jakoukoliv stabilní společnou realitu a skládají se z nekončícího procesu změny, kdy se na nic se nedá spolehnout; extrémním vyjádřením tohoto rysu totalitarismu je pro ni "atmosféra šílenství a nereálnosti" koncentračních táborů, kde chybí jakýkoliv smysl, který by mohl přičetný člověk chápat (Arendtová 1996, s. 601).

Podle Arendtové je společnost či sociálno¹⁶ něčím, co je čistě novověký fenomén a co nikdy dříve, ani ve starověku ani ve středověku neexistovalo. Z toho je zřejmé, že její pojem společnosti neodpovídá běžnému užívání tohoto slova - pro Arendtovou není sociálno jakýmsi všezahrnujícím termínem, pod který se dá pojmově v podstatě jakýkoliv jev, který se týká člověka. Sociálno je pro ni fenoménem, který vznikl "invazí" původně soukromých činností do veřejného prostoru. Princip plurality lidských jedinců a různorodosti jejich pohledů na svět byl tak nahrazen jedním ekonomickým zájmem, jehož logika odpovídá logice soukromé sféry, která se pohybuje v cyklu vyrobit - spotřebovat. Vzestupem tržní ekonomiky a přeměnou struktury vlastnictví se materiální zájem stal zájmem národním a nejpodstatnější agendou, kterou má stát na starosti. Stalo se tak proto, že veřejnou sféru ovládly požadavky života, které se vymkly kontrole, do té doby zajišťované mantinely domácnosti; tyto požadavky života vytlačily z veřejného života to, co je mu vlastní, tedy svobodné jednání. Společnost totiž podle Arendtové "... vylučuje jednání, podobně jako je dříve vylučoval okruh domácnosti a rodiny." (Arendtová 2007, s. 55). Namísto vlády založené na svobodné politice nastupuje správa, tedy čistě technokratické "přerozdělování". Ta je v moderním národním státě zastupována vládou "Nikoho", tedy byrokracie, která reprezentuje "hypotetickou jednotnost společného ekonomického zájmu" (Arendtová 2007, s. 54) a která je typická svojí depersonalizací a z ní plynoucí absencí jakékoliv osobní zodpovědnosti.

Ve společnosti nastupuje na místo jednání chování, úzce související s dalším definičním znakem, který Arendtová přisuzuje sociálnímu - konformismem. Společnost podle Arendtové tenduje k nivelizaci všech a všeho, k absorpci všech rozdílných skupin a k vytvoření jednotné masy, která se chová stejně, chybí jí schopnost reflexe vlastního jednání a neumí za něj přijmout zodpovědnost. Hannah Pitkinová identifikuje dva zdroje, ze kterých Arendtová čerpala při vytváření konceptu sociálno, a nazývá je ekonomickým a konformistickým sociálním (Pitkin 1998, s. 183). Zatímco první odpovídá popsanému pojetí invaze materiálních zájmů a nutnosti do veřejného prostoru, druhý podle Pitkinové Arendtová čerpá z povrchnosti a pokrytectví "lepší společnosti" francouzského dvora 18. a 19. století, které se rozšířily do obřích rozměrů a pohltily všechny vrstvy a třídy. Tato „verze“ sociálno člověka nutí přizpůsobovat se společenským normám, což je právě to, co Arendtová označuje jako "chování". Zatímco první aspekt sociálno zakládá skrze proniknutí biologických procesů do veřejné oblasti nekonečný koloběh konzumace, který bez vnějších mantinelů neustále roste a pohlcuje všechny ostatní činnosti, druhá verze nutí účastníky těchto procesů hrát svoje společenské role. Zároveň jde o "... druh konformismu, který nepotřebuje žádnou hrozbu násilí, ale vzniká samovolně ve společnosti, která kondicionuje každého svého

¹⁶ Arendtová používá tyto pojmy jako synonyma, analogicky k pojmům politika a politično. V českém překladu *The Human condition* je užit termín společnost, ale tato práce bude nadále pracovat spíše s pojmem "sociálno", protože není tolik matoucí a lépe vystihuje specifický význam, který mu Arendtová (minimálně ve *Vita activa*) přikládala.

člena..." (Arendt 1994b, s. 424). Toto „kondicionování“ úspěšně brání vůbec možnosti svobodného jednání, které reprezentuje lidskou schopnost začínat něco nového.¹⁷

Promísení soukromé a veřejné sféry je tedy pro Arendtovou zásadní překážkou, která v moderní době brání rozvinutí svobodného politického prostoru. Její pojem sociálna, který je mimořádně obtížné popsat a definovat, vyjadřuje z velké části právě převahu nutnosti a nesvobody v teorii i praxi moderní politiky. Druhou rovinou je potom sociálno jako konformismus, nivelizující síla směřující k potlačení individuality. Ve svých pozdějších pracích Arendtová sice tento „silný“ koncept sociálna opouští a slůvko „social“ se stává opět spíše adjektivem (Pitkin 1998: 202), nicméně rozložení veřejného prostoru pro ni zůstává jedním ze zásadních moderních fenoménů, který brání existenci skutečně politické sféry. Když neexistuje sféra veřejného, ztrácíme pojem o realitě a zároveň oblast, která nám umožňuje se shromažďovat jako svobodní jednotlivci.

3.2 Práce a zhotovování

Arendtová začala na knize, kterou později vydala jako *Vita activa*, původně pracovat jako na analýze díla Karla Marxe; v průběhu psaní se jí však dílo pod rukama tematicky rozrostlo (Canovan 1992, s. 100). Vyrovnání se s Marxem nicméně zůstává jedním ze základních okruhů, kterými se v knize zabývá, a s tím přímo souvisí její pojetí práce a zhotovování.

Práce je spjatá s přírodou a biologickou nutností - spočívá v „dobývání“ statků ze země a jejich spotřebě "... v souladu se stále se opakujícím, cyklickým pohybem přírody." (Arendtová 2007, s. 124). Práce je tedy nezbytná, v čemž spočívá prokletí člověka, protože je také těžká. Pro Arendtovou není práce ničím pozitivním, ničím, v čem by mohl člověk na světě hledat radost a zalíbení. Marx podle Arendtové selhal v rozlišení mezi prací a zhotovováním¹⁸; společnost, která favorizuje práci, podle ní vylučuje důstojnou a svobodnou lidskou existenci, která je skrze práci nedosažitelná, protože práce je doménou nutnosti. Kromě toho ani nemůže zakládat skutečnou hodnotu, protože její plody postrádají trvalost (jsou ihned zkonzumovány).

Nekonečná cykličnost, která je přirozená v naturálním světě s jeho limitacemi a řádem, se stává zhoubnou, když vstoupí do světa člověka. Protože je v samé podstatě práce její cyklický charakter, nemůže být nikdy dokončena a tak je přítomna stálá hrozba, že se v lidském světě

17 Toto pojetí konformismu je podobné způsobu, kterým Arendtová popisuje autoritu - minimálně absenci nutnosti donucování. Rozdíl je, že zatímco autorita je uznaná poslušnost, s níž si lidé zachovávají svobodu (Arendt 1994a, s. 21), v případě konformismu si podle Arendtové lidé zpravidla ani neuvědomují, že se něčemu přizpůsobují (Arendt 1994b, s. 424).

18 Marxističtí kritici Arendtové často vyčítají právě toto rozdělení, které je podle nich iluzorní, protože veškerá činnost, která spočívá v ovlivňování světa, je nějakým způsobem produktivní. V jádru její kritiky Marxe je však spíše než distinkce mezi prací a zhotovováním předpoklad, že práce (i kdybychom ji brali jako spojení práce a zhotovování) je primární schopností člověka, která je pro něj určující a umožňuje lidskou svobodu.

procesy výroby a spotřeby příliš rozbují a zatlačí vše ostatní (Arendtová 2007, s. 125). Průnik práce a logiky životního procesu do veřejné sféry je právě tím, co stojí za vzestupem sociálna, který jsme si popsali v předchozí části.

Zatímco práce má pro Arendtovou jednoznačně negativní konotace, když představuje nesvobodnou podřízenost přírodním tlakům, zhotovování je činností, která stojí v základě trvalosti lidského světa, která „... propůjčuje světu jakožto výtvaru lidské ruky trvalost a stálost...“ (Arendtová 2007, s. 173). Do kategorie zhotovování Arendtová zařazuje vytváření čehokoliv, co se nespotebovává, a proto do něj spadá i kultura. Zhotovování konstituuje materiální lidský svět, který je nezbytnou podmínkou existence veřejného prostoru, politiky a jednání. To z něj dělá činnost, která přesahuje soukromé zájmy a stává se veřejnou záležitostí; zároveň umožňuje určitý rozsah svobody, protože se částečně vymyká sféře přírody a nutnosti.

Kdyby člověk pouze pracoval, nikdy by nevytvořil nic trvalého a pohyboval by se pouze v nekonečném cyklu; člověk je však rovněž demiurgem, homo faber, který může z materiálu okolo sebe budovat svět, který se brání přirozenému toku času. Tím zároveň „znásilňuje přírodu“ – zhotovování má v sobě inherentně přítomný prvek násilí (Arendtová 2007, s. 177). Tento prvek se stává nebezpečným, když se zhotovování, které se řídí logikou účelu a prostředku, přenesse do politické roviny; to podle Arendtové jako první učinil už Platón, když svoji nauku u idejích aplikoval na politické zřízení. Jeho koncepce požadovala „zkonstruování“ ideálního zřízení obce podle „věčného“ ideálu. Toto pro Arendtovou bytostně nepolitické řešení je prvním pokusem o „...odstranění politiky jako takové.“ (Arendtová, s. 288) a eliminaci svobodného jednání, které se manifestuje právě politicky. Mentalita, se kterou homo faber přistupuje k politické oblasti, odpovídá snaze dosáhnout vyššího účelu mimo politickou sféru, protože proces zhotovování je „... bytostně určen kategoriemi účelu a prostředku...“ (Arendtová 2007, s. 181). Tyto kategorie ovšem neumožňují skutečnou svobodu, protože se mýjí s pluralitním charakterem lidské podmíněnosti.¹⁹

Rozlišení mezi prací (labor) a zhotovováním (work) odpovídá rozlišení mezi světem přírodní biologické nutnosti a umělým světem vytvořeným člověkem (zde je míněn svět materiální, tedy všechny umělé výtvary lidských rukou, které nás obklopují). Pro Arendtovou je naprosto zásadní lokalizace jí popisovaných činností; každá ze tří aktivit, které rozeznává, má na základě svých specifických charakteristik svoje místo a je tedy podstatné rozlišovat, „... které činnosti mají být veřejně stavěny na odiv a které mají zůstat skryty v soukromé oblasti...“ (Arendtová 2007, s. 102). Každá z nich zastupuje podstatnou sféru lidské podmíněnosti, ale zatímco práce a zhotovování jsou vázány na materiální svět a tím nemohou být nikdy úplně

¹⁹ Podle Arendtové moderní politická teorie úplně vynechává fakt lidské existence v pluralitě, když interpretuje svobodu jako suverenitu či autonomii.

svobodné, jednání se odehrává čistě mezi lidmi a jako jediné umožňuje svobodu v ryzím smyslu. Arendtová argumentuje, že ve starověkém Řecku svobodní občané "opovrhovali prací" a dalšími činnostmi, které nebyly bytostně politické, a proto je vyhrazovali pro otroky (Arendtová 2007, s. 105). Je samozřejmě otázkou, jestli tomu tak skutečně bylo (o problémech práce Arendtové s historickým materiálem jsme se zmínil v předchozí kapitole této práce) a ponechme rovněž stranou problematičnost odkázání se na otrockou práci jako na podmínku svobodného veřejného prostoru v polis. Pro Arendtovou nicméně tento fakt vyjadřuje příslušnost práce do soukromé sféry; biologická nutnost a život jako takový byly však podle Arendtové v moderní době povýšeny na nejvyšší hodnotu a v důsledku toho se právě práce, která je na ně přímo navázána, stala nejdůležitější aktivitou. V moderní době je člověk degradován za zvíře ("animal laborans"), protože převažuje způsob života, ve kterém dominuje práce jako uspokojování biologických potřeb v cyklu výroba - spotřeba; pro Arendtovou je přitom zážející, že ve světě moderních demokracií, kde díky pokroku v technologii už není nutné v potu tváře dít a lopotit se pro dosažení "pouhé" obživy, stále dominuje jediný, ekonomický zájem. Lidé pracují, aby mohli konzumovat, konzumují, aby mohli pracovat a tento cyklus se stále rozšiřuje a mohutní, aniž by ovšem kdy mohl překonat nesmyslnost, která vyplývá z jeho podstaty. Cesta, kterou je podle Arendtové možné transcendovat tento bezduchý způsob života, spočívá ve třetí oblasti *vita activa*, tedy v jednání.

3.3 Jednání

Jak jsme viděli, pro Arendtovou žije člověk ve dvou světech, ve světě přírody, který koresponduje s nutností, a v lidském světě, kde je možná svobodná existence. Zatímco práce odpovídá pouze sféře přírody a nutnosti, zhotovování pomáhá vytvářet lidský svět; je to tedy aktivita čistě lidská, ale závislá na materiálním světě a jeho násilné transformaci. V triádě činností, kterou Arendtová představuje, může čtenář vytušit jistou hierarchizaci – je jasné, že Arendtová, která vidí umělou sféru lidské civilizace jako jedinou arénu svobody, preferuje činnosti s ní spjaté, tedy zhotovování a jednání. Z těchto dvou je to však pouze jednání, které umožňuje skutečnou svobodu. Jestliže však *Vita activa* na první pohled působí jako glorifikace lidského jednání, je potřeba vzít v potaz i jeho negativní aspekty, které jsou pro Arendtovou stejně důležité jako jeho pozitivní potenciál. Co tedy pro Arendtovou znamená jednat?

V jádru jejího pojetí jednání leží základní arendtovská teze lidské plurality. Lidská schopnost jednat se manifestuje skrze dvě činnosti, jednání (ve smyslu politické akce) a promlouvání, které jsou možné pouze mezi ostatními lidmi. K tomu jsou nutné dvě základní

podmínky, a to rovnost²⁰ a rozdílnost; zatímco rovnost zajišťuje, že si navzájem rozumíme, bez rozdílnosti bychom spolu pouze „komunikovali“ (tedy sdělovali si informace nezbytné k přežití), nikoliv promlouvali (Arendtová 2007, s. 224-5). Rovnost je založena naší příslušností k lidstvu, zatímco jedinečnost má svůj původ ve faktu natality – člověk se rodí jako initium, samotný fakt zrození představuje začátek něčeho nového, co nikdy před tím neexistovalo, a spolu s ním člověk dostává do vínku schopnost tento konstitutivní akt zopakovat formou svobodného jednání. Promlouvání a jednání totiž pro Arendtovou znamená právě vyjádření této naší jedinečnosti, v jejím jazyce vyjádření nikoliv toho, „co“ jsme, ale toho, „kdo“ jsme. Zatímco prvně zmíněné je pouhým souborem vlastností, nadání a talentů, které můžeme vědomě skrývat, v druhém případě se pro Arendtovou zjevuje naše já, které my sami ovšem ani nevidíme, ani nevnímáme, ale přesto se odhaluje ve všem, co činíme a říkáme (Arendtová 2007, s. 230). Jde tedy o to, jak nás ostatní vidí, jak se jim jevíme, a to je také tím, co nás v politické rovině primárně definuje.²¹ To je ovšem možné jen tehdy, když jednáme a rozmlouváme spolu navzájem v rámci veřejného prostoru, který nás zároveň spojuje a odděluje. Ani naprosté nesobectví, kdy jednáme za jasně daným účelem pomoci druhým, ani otevřený konflikt, kdy je chceme zničit, nepatří podle Arendtové do oblasti politiky, protože v nich chybí ona pospolitost - v obou případech je v zásadě jedno, co řekneme my nebo druzí, protože vše je určeno předem zvoleným účelem, který rovněž determinuje naše akce²² (Arendtová 2007, s. 232-3).

„Ačkoliv je práce tak nezbytná pro látkovou výměnu člověka s přírodou, neznamená to, že by každý člověk musel pracovat. Člověk může velmi dobře donutit jiné, aby pracovali za něj, aniž by proto jeho lidství utrpělo újmu. A totéž platí pro zhotovování potud, že člověk může velmi dobře používat světa věcí a požívat jeho výhod, aniž by k tomu sám zhotovil (...) Život bez veškerého promlouvání a jednání (...) by naopak už doslova nebyl životem, ale spíše umíráním trvajícím po celou délku lidského života.“ (Arendtová 2007, s. 225-6). Pouze politický život jednání a promlouvání tedy může být skutečně lidským, svobodným životem. Významnou charakteristikou jednání a promlouvání navíc je, že tyto činnosti jsou „sebenaplňující“, tedy že nepotřebují vnější teleologické určení. Podobně jako třeba u hry na flétnu, ke zhodnocení politického jednání není rozhodující jeho výsledek, ale samotná virtuosita jeho provedení (Arendtová 1994a, s. 76). Tento fakt nabízí odpověď na otázku, co a jestli vůbec něco nutí lidi

20 Zde je rovnost brána spíše než v politickém ve filosoficko-antropologickém smyslu.

21 Zde se opět objevuje typicky arendtovské odmítnutí účelnosti – skutečně svobodné může být pouze to, co v zásadě nemůžeme kontrolovat.

22 Pro Arendtovou jsou jak dobro, tak zlo ve smyslu absolutních kategorií nepolitickými jevy, které politiku rozvrací. Viz její výklad Melvillova Billy Budda v O revouci, který zakončuje prohlášením, že „Vstoupí-li absolutno do politické sféry – dle Melvilla vyjadřovala absolutno i práva člověka -, odsuzují se tím všichni k neštěstí.“ (Arendtová 2011, s. 79).

jednat – pro Arendtovou je v jednání obsažen „... pocit štěstí, jenž by nemohli nalézt jinde.“ (Arendtová 2011, s. 111). Právě tento „pocit štěstí“, který může člověk najít se zdá být pro Arendtovou prvkem, který legitimuje její důraz kladený na svobodné politické jednání tak, jak ho představuje a zastřešuje řeckou zkušeností; pro Arendtovou není řecká polis ojedinělým historickým případem, ale vyjadřuje hlubokou zkušenost člověka, která se v historii sice zřídka, ale stále znovu vrací.

Jednání, jakkoliv je pro Arendtovou jedinou činností *vita activa* umožňující svobodu, v sobě však skrývá také výrazná rizika. Má procesuální charakter – odehrává se ve struktuře lidských vztahů, které jsou provázány a navzájem se ovlivňují; v momentě, kdy jednající uvede do pohybu nějaký proces, už nikdy nemůže ovlivnit jeho výstup - „... člověk se vymyká veškeré předvídatelnosti a vypočitatelnosti...“ (Arendtová 2007, s. 228). To zakládá pro Arendtovou zásadní problém, totiž že jednání představuje sice nejvyšší stupeň lidské činnosti, ale zároveň produkuje nepředvídatelné důsledky a je vposledku nekontrolovatelné; to vedlo ke snaze o jeho omezování, které začalo už Platónem a je od té doby typické pro politickou teorii. Jednání je kolektivní a proto anonymní – na rozdíl od zhotovování si nikdo za výsledky jednání nemůže připsat kredit. Navíc je také zdlouhavé a nezaručuje výsledky, „... z hlediska pouhého užitku je jednání jen náhražkou za použití násilí, které se vždy ukazuje jako účinnější...“ (Arendtová 2007, s. 230). A co je pro Arendtovou nejpodstatnější, má tendenci „... rozorávat předem stanovené meze a překračovat hranice.“ (Arendtová 2007, s. 248). Bez jednání tedy nikdy nemůžeme dosáhnout svobodné politiky, ale je to právě jednání, které ji zároveň ohrožuje. Právě kvůli tomu je skutečná politická svoboda tak historicky řídkým fenoménem – mohou za to vnitřní rozpory, které v sobě jednání obsahuje. Ty vedou jednak k tomu, že jednání má samo tendence ničit svobodu, a jednak k tomu, že mu lidé od starověku nedůvěřují a tradice politického myšlení se ho systematicky pokoušela eliminovat (Canovan 1992, s. 149).

Jednání jako takové představuje širší kategorii než politika; jednat a promlouvat v nějaké míře musí každý, protože se tím zapojujeme do lidského světa, čemuž se nikdo nemůže zcela vyhnout (tamtéž). Pro politiku v pravém slova smyslu, která spočívá právě v jednání, je však naprosto nezbytný veřejný prostor, umožňující iniciativu, která definuje jednání jako schopnost začínat něco nového. Tato iniciativa není ničím vynucena a může snadno zakrnět; rozpor mezi svobodou pojatou jako schopnost začínat nové a nutností konzervovat politické společenství je jedním z hlavních problémů, které Arendtová řeší a vrátíme se k němu v další kapitole.

Zakotvení sféry jednání jednak v politické akci a jednak v promlouvání vedlo řadu teoretiků k tomu, že oddělili dvě pojetí veřejného prostoru v myšlení Arendtové, která podle nich odpovídají dvěma modům jednání. Zatímco první je založen na agonistickém principu a spojen s

individuálním jednáním, které spočívá v „hrdinských skutcích“ a snaze vyniknout v konkurenci mezi sobě rovnými, druhý stojí na principu deliberativním a spočívá v komunikativním jednání, které spíše než na vyniknutí jednotlivce stojí na společné souhře.²³ Podle Seyly Benhabibové (která v mnohém navazuje na práci Jürgena Habermase) bylo první pojetí, ve kterém jednající hledá uznání a pokouší se překonat svoji smrtelnost, ve starověkém Řecku umožněno „... morálně homogenní a politicky rovnostářskou, ale zároveň exkluzivní komunitou...“ (Benhabib 1992, s. 8). Jinými slovy, v řecké polis bylo jasně definováno, co je považováno za hodnotné jednání a co ne (ve smyslu zmíněné virtuozity) a na základě toho bylo možné se vyznamenat v očích ostatních. Moderní společnost je ovšem podle Benhabibové příliš komplexní, než aby umožňovala takovou politickou soutěž s jasně danými morálními měřítky jednání; navíc už ani neumožňuje přísné rozdělení na soukromou a veřejnou sféru, tedy na politické a sociálně-ekonomické problémy (Benhabib 1992, s. 74-81). Proto je třeba zavrhnout agonistické prvky v myšlení Arendtové a soustředit se na konsensualistickou linii arendtovského pojetí jednání a veřejného prostoru, která akcentuje komunikační jednání a deliberaci ve veřejné síti lidských vztahů.

Proti tomu namítá Dana Villa, že takovéto rozdělení zastírá to, co leží v jádru těchto koncepcí. Pokud pojmem jednání jako pouhou komunikační sítí, ztrácí se podle něj nutnost viditelného veřejného prostoru, ve kterém se odehrává politika, a to otevírá možnost brát jako politiku v podstatě jakékoliv společenské procesy (Villa 1998, s. 142-3) (což je také pravděpodobně to, čeho chtěla Benhabib docílit). Jednou z hlavních tezí, které Arendtová rozvíjela, je však nutnost autonomie veřejného prostoru a politična, nutnost stabilních institucí, které jej hostí a jejich viditelnost, „jas“ veřejné sféry. Ten je vyjádřen v politickém prostoru a jeho institucích, kde dochází k veřejnému „sdílení slov a činů“, čímž se znovu ustanovuje vědomí společného světa, které podle Arendtové v masové společnosti schází. Oddělení sféry soukromého a veřejného má potom podle Villy pro Arendtovou ten význam, že politické jednání jako takové se má zabývat veřejnými záležitostmi a individuální materiální zájmy nechávat stranou. To vyžaduje jistý stupeň odosobnění - politický aktér se musí umět „přenést“ přes svoje individuální zájmy a starat se o veřejné ve smyslu „... struktury institucí a podmínek sdružování, které ustanovují...“ (Villa 1998, s. 118). Autonomní politická sféra tak musí být oddělena od „sféry nutnosti“, musí být nezávislá na jakýchkoliv vnějších tlacích. Zároveň je agonistická, ve smyslu střetávání různých nezávislých mínění v pluralitě; všem společná ovšem musí být základní starost o blaho společného v protikladu k osobním nebo skupinovým zájmům. Villa nazývá toto pojetí, které spojuje politický konflikt se společným zaujetím veřejným blahem, „agonismus veřejného blaha“ (public-spirited agonism) –

²³ Podle Canovanové toto rozdělení odpovídá inspiraci Arendtové nejprve v homérském období a později v polis (Canovan 1992, s. 142).

„Snaha vyniknout mezi druhými (...) rozněcuje v lidech lásku ke světu.“ (Arendt 2011, s. 111). Tento postoj „... je výsledkem *cultura animi*, vypěstované lidské schopnosti starat se o věci světa, postoje, který je umí chránit a obdivovat.“ (Arendtová 1994a, s. 152).

4. Moderní revoluce a zjevení politické svobody

Nyní, když jsme si představili základní pojmy, které Arendtová používá v kontextu svého pojetí svobody, si můžeme popsat, jak vnímá autorka svobodu samotnou. V první části této kapitoly bude popsán pojem svobody u Hannah Arendtové na pozadí známé distinkce mezi pozitivní a negativní svobodou Isaiaha Berlina. V následujících částech potom bude přiblíženo její pojetí revoluce, jak ho popisuje ve své knize O revoluci; k tomu bude rovněž potřeba naznačit její pojetí moci a autority, jelikož tyto pojmy jsou výrazně navázány na možnost ustanovení svobodného politického prostoru prostřednictvím revoluce. Na závěr pak bude přednesen poměrně kontroverzní pozitivní koncept politického zřízení, který je obsažen v poslední části spisu O revoluci.

4.1 Svoboda jako ryze politický jev

Svoboda v myšlení Arendtové je poměrně obtížně uchopitelný jev. Pojem svobody ovšem stojí v centru jejího myšlení o politice a přikládá mu mimořádnou váhu; stejně je tomu podle ní i v celé tradici politické teorie - „Stěží lze nalézt školu politického myšlení, jejíž ústřední ideou by nebyla idea svobody.“ (Arendt 1994a, s. 12). O svobodu jde tedy stejně tak liberálům, jako konzervativcům či socialistům. V tom také spočívá problém s její definicí; tu Arendtová ostatně nikde neprovádí a zaměřuje se spíše na to, co svobodou není a na faktory, které ji omezují. Protože svobodu nikde přesně nedefinuje, sama používá tento pojem v celé řadě významů (Pitkin 1998, s. 245). Jádrem jejího pojetí svobody je však politické jednání, protože „Svoboda jako vykazatelný fakt a politika spadají v jedno...“ (Arendtová 1994a, s. 71).

Podobně jako u jejího konceptu jednání můžeme rozlišit dva hlavní významy, ve kterých Arendtová pojmu svobody užívá. Jak jsme viděli, její pojem jednání, skrze které se svoboda manifestuje, vyjadřuje jednak základní lidskou činnost, které se nejde vyhnout, a jednak se objevuje výjimečně skrze akty začínání něčeho nového. Svoboda je tedy zároveň „samozřejmou pravdou“, která vůbec umožňuje politiku, a zároveň něčím, co má tendence být neustále zastíráno a rozvraceno a co se skutečně „vynořuje“ jenom ve výjimečných dějinných situacích. To je dáno tím, že, protože je založena v jednání a v lidské pluralitě, s sebou lidská svoboda nese obdobné rozpory a sebedestruktivní tendence.

Svobodu můžeme zakoušet jedině mezi lidmi, to však samo o sobě nestačí. Je nutné ustanovit rovněž politicky garantovaný veřejný prostor, tedy instituce; ty však vždy riskují, že je

bud' rozloží destruktivní tendence inherentně přítomné v jednání, anebo se stanou příliš rigidními a jejich vnitřní procesy se zautomatizují natolik, že svobodu znemožní (Canovan 1992, s. 148).

Z důvodů paradoxního charakteru svobody, která působí dojmem, že „... není pro člověka méně svobody než ve schopnostech, které (...) garantují jeho svobodu.“ (Arendtová 2007, s. 304) se tradice politického myšlení od antiky snažila svobodu vyvést z oblasti veřejného, tedy z oblasti lidské plurality a jednání. To vedlo ke „... ztotožnění svobody se suverenitou, které předpokládá takřka celé tradiční politické a filosofické myšlení.“ (Arendtová 2007, s. 305). To je ovšem pro Arendtovou naprosté zmatení, protože to odporuje právě základnímu faktu lidské plurality, což je jedna z věcí, která stojí v samotné definici přirozenosti člověka (nakolik se něco takového vůbec dá určit). Protože lidé vždy nutně existují v pluralitě, jednání nemůže být suverénní, protože, jak vyplývá z jeho podstaty, člověk nemůže mít absolutní kontrolu nad důsledky svých akcí. Pokud chce člověk být svobodným, musí rezignovat na suverenitu.

Právě kvůli nedůvěře v lidské jednání se podle Arendtové politické teorie pokoušely najít sféru svobody jinde než mezi lidmi, zejména v sobě samém. To se stalo až tehdy, když se lidé odvrátili od „vnější“ svobody, protože ta představuje zkušenostní základ, bez kterého by vůbec myšlenka svobody nebyla představitelná (Arendtová 1994a, s. 70). „Vnitřní“ svobodu potom začali hledat prostřednictvím činností *vita contemplativa*, zejména vůle a myšlení (Arendtová 1994a, s. 78). Byl to Hegel, kdo podle ní přesvědčil sám sebe, že „myslet znamená jednat“, což ovšem nemůže nikdy být pravda, protože myšlení se podle Arendtové vždy odehrává v odříznutí od světa (Arendtová 2001, s. 106). A byl to Rousseau, kdo povýšil vůli na hlavní prvek politiky, čímž ovšem otevřel cestu tomu, aby se politika konstituovala podle modelu „já chci“, který je bezuzdný a postrádá schopnost sám sebe limitovat závazky do budoucnosti. Rousseauův koncept obecné vůle pro Arendtovou znemožňuje omezení a limitace vlastní každému politickému pořádku, reprezentované zákony, protože vůle nemá potřebu se jakkoliv zavazovat do budoucnosti (Arendtová 1994a, s. 88).

Znakem jednání je samoučelnost (Arendtová 2007, s. 269) a svoboda je možná pouze skrze jednání; proto musí stát mimo účely a vnitřní motivy. Nabízí se otázka, co tedy podle Arendtové vůbec jednání vede. Jak je možné se svobodně projevit, když zájem, který bychom chtěli naplnit, je vyjádřením naší nesvobody? Tento rozpor řeší Arendtová odkazem na „principy“. Ty jsou v podstatě vyjádřením toho, co jsme v předchozí kapitole nazvali smyslem pro společný svět; v politice nemají převažovat soukromé, egoistické zájmy založené na nutnosti, ale principy²⁴, které nevedou a nepřikazují, ale „inspirují zvnějšku“ (Arendtová 1994a, s. 75). Takové principy

²⁴ Arendtová uvádí jako principy čest, lásku, slávu a rovnost (Arendtová 1994a, s. 85), v O revoluci přidává solidaritu (Arendtová 2011: 85). Principy však nejsou jen pozitivní, pro Arendtovou jimi jsou i strach, nedůvěra a nenávisť (Arendtová 1994, s. 85). Nejsou nijak pevně dané a vyplývají z každého konkrétního společenství.

nemotivují konkrétní činy, ale umožňují je posuzovat, umožňují ostatním, kteří se účastní politiky, ocenit jednajícího. To odpovídá odosobněnému pojetí politického jednání – svobodní můžeme být jedině tehdy, když se oprostíme od vlastních zájmů. Arendtová tvrdí, že jedině principy mohou „... podnítit jednání a být jeho vodítkem...“ (Arendtová 2011, s. 83). Principy jsou „chladné a abstraktní“²⁵, ale to právě brání tomu, aby do politiky vtrhly síly, které ji s největší pravděpodobností roztrhají zevnitř, protože jsou založeny na zájmech, které v posledku vyplývají ze sféry soukromí (Arendtová 2011, s. 84-5).

Arendtová nepopírá evidentní fakt, že naše běžné akce vyplývají z motivů a zahrnují účelnost. Trvá ovšem na lidské schopnosti tyto prvky transcendovat, což je právě to, co pro ni konstituuje svobodu; to se může dít jedině v politice, jedině ve veřejném prostoru, který ze své podstaty umožňuje „únik“ ze sféry nutnosti, spjaté se soukromím. Jenom v politice může jednání přesáhnout motivy a účely a stát se vyjádřením lidské svobody. Jestli ovšem jednání v politice vedou společně sdílené principy, kde se tyto principy berou? Zde je možné se odkázat na pojetí slibu obsažené ve *Vita activa*, podle kterého se morálka²⁶ v oblasti politiky „... nemůže odvolat na nic jiného než na schopnost slibu...“ (Arendtová 2007, s. 319). Touto optikou je třeba chápat i principy vedoucí politické jednání, které vyplývají ze společných závazků směrem k budoucnosti.²⁷ Principy tedy nejsou diktovány zvnějšku společenskou morálkou; jsou naopak něčím, co je v politice konstituováno. Nejde tedy o žádný soubor věčných zákonů, poznatelných každému, kdo je dostatečně „moudrý“, a proto jejich doménou není filosofie, nýbrž aktivní politika. Právě ve svobodné politice je možné rozeznat a artikulovat takový soubor principů, ze kterého vyplývá zřízení, které jednající považují za hodné ustanovení a udržování.

I přes mnohoznačnost pojmu svobody u Arendtové můžeme říct, že se z velké části staví proti liberálnímu pojetí svobody jako nezasahování. To je vyjádřeno ve slavné Berlinově distinkci mezi negativní a pozitivní svobodou, které provedl ve svém eseji *Dva pojmy svobody* z roku 1958. Negativní svoboda víceméně odpovídá tomu, co Arendtová označuje jako „... volné pole, které společnost poskytuje nepolitickým aktivitám, jako svobodnému hospodářskému podnikání nebo svobodě vzdělání, náboženství, kulturní a intelektuální činnosti...“ (Arendtová 1994a, s. 72). Jedná se tedy o prostor, ve kterém se může jedinec realizovat bez toho, aby do jeho jednání zasahovali ostatní lidé. Pozitivní svoboda se podle Berlina naopak pokouší odpovědět na otázku „Co anebo

25 Tento „chlad“ je nutné odlišit od bezcitnosti a ignorace bezpráví; Arendtová rozlišuje pojmy „emocionální“ a „sentimentální“, kdy druhé je jakási „zvrácená“ verze prvního, která zaslepuje a zbavuje možnosti racionální rozvahy (Arendtová 1995, s. 47).

26 Vztah politiky a morálky podle Arendtové je velmi komplexní a souvisí s jejím pojetím soudnosti a zodpovědnosti (srov. Arendt 1987); plně jej obsáhnout však není v možnostech této práce.

27 Tento problém výrazně souvisí s problémem autority, ke kterému se vrátíme v další části; autoritu Arendtová pojímá velmi podobně, tedy jako limitaci jednání při zachování svobody.

kdo je zdrojem řízení nebo vměšování, které může někoho přimět k tomu, aby dělal spíše to než něco jiného nebo byl spíše tím než něčím jiným?“ (Berlin 1997, s. 49-50). Ptá se tedy na zdroje jednání, které zaručují jeho svobodu. Tyto zdroje se však mohou snadno změnit ze svobodu zaručujících principů na prostředky donucování – pokud se podřizují nějakému normativnímu ideálu, jedině jehož prostřednictvím mohu naplnit svoji svobodu, mohu ji na základě toho začít vnucovat ostatním, kteří zatím „neprozřeli“. Proto Berlin argumentuje, že negativní svoboda nezasahování, která v sobě nezahrnuje apel k pozitivnímu jednání, je pro liberalismus nejlepší.

Zásadním rozporem mezi negativní svobodou a pojetím Arendtové je Berlinův předpoklad, že se jedinec může plně realizovat sám, řečeno arendtovskou terminologií v soukromé sféře. Podle Arendtové je však existence skutečné svobody podmíněna existencí veřejného prostoru, který vzniká a je udržován jediné jako výsledek kolektivní kooperace; svoboda je tedy bytostně politický fenomén. Pro Arendtovou je tedy představa svobodného jednání, do kterého by se nevměšovali jiní lidé, *contradictio in adjecto*. Protože je založeno na pluralitě jednajících individualit, nemůžeme Arendtovou zařadit ani do rousseauovské tradice založené na konceptu obecné vůle a suverenity lidu (Canovan 1978, s. 12). Zároveň Arendtová nezavrhne liberální pojetí „svobody od politiky“, které považuje za velmi důležité (Arendtová 2011, s. 277). Samo o sobě však podle ní nestačí k tomu, aby umožnilo lidem „... nést břímě života...“ (Arendtová 2011, s. 278) a překonat jeho tragický rozměr, vyplývající z lidské pomíjivosti a neustálého tlaku biologické nutnosti.

4.2 Problém moci a autority

Nyní přesuneme pozornost ke způsobu, jakým Arendtová vnímá fenomén revoluce, který popisuje v knize O revoluci z roku 1963. Jejím základním východiskem je, že francouzská a americká revoluce 18. století představovaly gigantické pokusy o ustanovení politické svobody, které však v obou případech selhaly. V případě francouzské revoluce k tomu došlo již v průběhu revolučních událostí, v případě americké sice revoluce proběhla ve svobodném duchu, ale nepodařilo se ustanovit institucionální uspořádání, které by ho dokázalo zajistit i do budoucna.

Revoluce 18. století pro Arendtovou představovaly naprosto nový fenomén, který byl „... spjatý s představou, že běh dějin náhle začíná nanovo...“, (Arendtová 2011, s. 25). To odpovídá jejímu pojetí svobodného jednání jako schopnosti začínat něco nového; moderní revoluce byly v dějinách skutečně „revolučními“ akty, protože jim nešlo pouze o osvobození, ale i o svobodu ve smyslu, v jakém ji Arendtová chápe. Tato distinkce víceméně odpovídá rozdělení na negativní a pozitivní svobodu, popsanému v předchozí části. Osvobození odpovídá zrušení útlaku a jako

takové nemusí zahrnovat „touhu po svobodě“. Je sice nezbytnou podmínkou ustanovení svobody, a to jak ve smyslu osvobození od nutnosti, tak osvobození od vlády tyрана či despoty, ale samo o sobě nutně neimplikuje založení pozitivní svobody. V dějinách podle Arendtové proběhl nespočet různých vzpour a povstání proti vládcům, kteří byli shledáni za nehodné vlády; jejich cílem bylo nahradit tyрана za legitimního vládce v rámci stávajícího pořádku (Arendtová 2011, s. 37). Teprve novověk však přinesl možnost „... napadnout etablovaný řád věcí jako takový.“ (tamtéž) a k prvku osvobození se od tyranie přidal prvek vybudování nového, svobodného řádu, ve kterém by si lidé vládli sami.

Pro pochopení toho, proč mohl podle Arendtové v novověku vzniknout fenomén moderní revoluce, je potřeba si vyložit její pojetí tradice a autority. V souvislosti s vývojem Západu Arendtová hovoří o triádě tradice – autorita – náboženství; tvrdí, že „... slavný 'soumrak Západu' spočívá především na rozkladu římské triády náboženství – tradice – autorita...“ (Arendtová 1994a, s. 62). Zatímco ve svém pojetí jednání a lidské svobody se Arendtová obrací spíše k Řekům, pojem autority hledá v římském ideálu fundace²⁸, který podle ní odpovídal přesvědčení, „... že co bylo jednou založeno, zavazuje všechny budoucí generace.“ (Arendtová 1994a, s. 38). Způsob, kterým Římané ochraňovali svoji úctu k tradici, k založení Říma, a tedy forma, kterou delegovali svou autoritu, byl zřetelně patrný v instituci Senátu – „Autoritu měli starší, Senát či patres, kteří ji získali přenosem, tradicí, odvozením svého původu od těch, kteří položili základy všemu, co povstalo,...“ (Arendtová 1994a, s. 40). Na římské pojetí autority se Arendtová odkazuje při svém vysvětlení formování křesťanského světa po pádu římské říše. Ideál fundace se promítl do života Ježíše Krista a založení katolické církve jako instituce - „Díky tomu, že se založením katolické církve opakovalo založení města Říma, převzala křesťanská epocha i římskou triádu náboženství – autorita – tradice...“ (Arendtová 1994a, s. 45). Toto uspořádání podle Arendtové stálo za stabilitou, která umožnila starověkému Římu i křesťanské Evropě jejich tisíciletou existenci. Autorita, zajišťující poslušnost, ke které není zapotřebí „...ani donucení ani přesvědčování...“, (Arendtová 1995, s. 35), byla předávána prostřednictvím tradice z generace na generaci. Náboženství potom hrálo na politické rovině tu roli, že zajišťovalo „strach z pekla“ (Arendtová 1994a, s. 54), tedy víru v budoucí odměny a tresty, která zakládala církevní politickou autoritu.

28 Se snahou uvést do politického života pojem autority však podle ní přišel už Platón, když se pokoušel zavést metafyzická měřítka naznaná filosoficky do praktické politiky, čemuž odpovídal přesun důrazu z ideálu krásy (která je filosofickým pojmem a náleží k *vita contemplativa*) na ideál dobra (které je politickou kategorií a odpovídá *vita activa*). Pokoušel se tak transformovat ideje na prakticky aplikovatelná „měřítka“, kterými by se měly řídit lidské záležitosti, což souvisí s pojetím politiky jako zhotovování, popsáním ve *Vita activa* (Arendtová 1994a, s. 29-30).

Triáda náboženství – autorita – tradice se však v moderní době rozpadla a tím došlo ke zproblematizování života ve společenství jako takového, který tak stanul před novými, respektive starými problémy. „Neboť žít v politické sféře bez autority a zároveň bez povědomí, že zdroj autority přesahuje moc i ty, kdo jsou u moci, znamená, že lidé znovu stojí tváří v tvář elementárním problémům pospolitého života...“ (Arendtová 1994a, s. 63). Právě k tomu došlo v novověku, když se autorita založená na tradici a náboženství začala spolu s tím, jak byly postupně zpochybňovány všechny její prvky, postupně rozpadat a nakonec ztratila sílu držet lidi pohromadě. „Ztráta tradice a oslabení institucionalizovaných náboženských přesvědčení...“ (Arendtová 2011, s. 109) vedly k vymizení politické autority, která závisela na tradici a bez minulosti, ke které by se mohla odkazovat, se nemohla udržet.

Pro Arendtovou autorita přestává existovat v momentě, kdy o ní někdo zapochybuje, a její absence ve společnosti je ohrožením legitimacy vlády - „Všechny politické instituce jsou projevy a realizacemi moci; ustrnou a začínají se rozpadat v okamžiku, kdy je reálná moc lidu přestává podporovat“ (Arendtová 1995, s. 32). Pojem moci, který zde Arendtová prezentuje, je tedy bytostně kolektivní a vychází ze společného jednání - „Moc není nikdy vlastností jednotlivce; patří skupině a existuje pouze tak dlouho, pokud skupina zůstává pohromadě.“ (Arendtová 1995, s. 34). Oproti klasickému weberovskému pojetí panství, kdy je moc přiřazena určitému člověku či omezené skupině, kterým poskytuje monopol k násilí (Weber 1998, s. 242), je moc od násilí separována a je dokonce jejím opakem - jen ten, kdo je bezmocný, se musí uchýlovat k násilí a fyzické síle (donucování). Právě proto existuje přímá úměra mezi tyranskými tendencemi a snahou likvidovat veřejný prostor; tyran brání lidem jednat a sdružovat se, aby se mezi nimi nevytvořil potenciál moci, který by mohl vyústit v jeho svržení. Může tak činit, protože násilí má schopnost moc zničit (i když ji nikdy nemůže vytvořit) - „Z hlavně pušky vyrůstá nejúčinnější příkaz, jehož důsledkem je okamžitá a dokonalá poslušnost. To, co z této hlavně nemůže nikdy vyrůst, je moc.“ (Arendtová 1995, s. 41).

U Arendtové je vztah moci a autority zásadním momentem (i když sama akcentuje spíše protiklad moci a násilí). Zatímco u Webera moc vyplývá z autority a projevuje se jako násilí, Arendtová moc představuje jako efemérní fenomén, který se kumuluje v rámci existující sítě lidských vztahů a reálně existuje jenom tehdy, když se lidé společně odhodlají k nějakému společnému aktu (je to revoluce, nebo potenciál k revoluci, a reprezentuje progresivistický, revoluční moment arendtovského myšlení); proti tomu logicky stojí autorita, která reprezentuje konzervativní, řád ustanovující moment arendtovského myšlení. Obojí je pro Arendtovou žádoucí, protože moc se ustanovuje skrze svobodné jednání a zahrnuje schopnost kolektivně začínat něco nového, zatímco autorita stanovuje jednání mantinely, bez kterých se projeví destruktivní podstata

vyplývající z jeho podstaty. Rozpad tradice, která po staletí konzervovala západní politické zřízení a umožňovala stabilitu, podle Arendtové vedl k tragickým událostem dvacátého století, ale zároveň otevřel možnost, jak obrodit politiku ve svobodném duchu a ustanovit nový politický řád, který zaručí stabilní a svobodné uspořádání. Takovým pokusem, který zároveň navazoval na tradici „aktu založení“ a zároveň chtěl ustanovit něco zcela nového, byly právě francouzská a americká revoluce.

4.3 Selhání revoluce

Podle Arendtové byly obě revoluce, kterými se zabývá, zjevením pravého politického jednání. Vědomí toho, že „... nový počátek může být politickým fenoménem...“ jim přitom nepředcházelo, ale bylo právě důsledkem revolučních událostí, které vytvořily veřejný prostor a odkryly lidskou kapacitu jednat. Slovo revoluce původně znamenalo pravý opak moderního významu, tedy ne radikální změnu a ustanovení nového, ale „... pravidelný, zákonům podléhající otáčivý pohyb hvězd.“ (Arendtová 2011, s. 39). V myšlení o politice byl tento výraz užíván metaforicky pro označení procesu stálého navracení několika stejných forem vlády (tamtéž).²⁹ Revoluce byla v tom smyslu původně „hnutí usilující o restauraci“ (Arendtová 2011, s. 134). Francouzští revolucionáři (americký případ byl podle Arendtové odlišný) si sice uvědomovali absenci veřejného prostoru, zaručujícího svobodu, původním cílem francouzské revoluce však byla spíše reforma než ustanovení nového politického zřízení. V jejím průběhu však došlo k tomu, že muži revoluce objevili „kouzlo politického jednání“, které otevřelo potenciál k ustanovení svobody. V případě americké revoluce se tento potenciál podařilo částečně naplnit, když došlo k založení nového politického tělesa. Ve francouzském případě však revoluce podle Arendtové selhala ve všech směrech – nepodařilo se jí ani ustanovit svobodu, ani založit nové politické těleso.

Ústředním v uchopení problémů, do kterých se francouzská revoluce dostala, je pro Arendtovou sociální otázka, čímž míní problém chudoby v Evropě 18. století. Právě ten se podle ní stal centrálním tématem revoluce, čímž vytlačil veřejná témata (tedy ustanovení svobodu zajišťujících institucí), ve prospěch zájmů chudých, které byly bytostně soukromé a založené na biologické nutnosti. Tím, co tedy stálo v centru selhání francouzské revoluce, bylo právě vítězství nutnosti nad svobodou (zatímco v americkém případě se podařilo udržet soukromé zájmy mimo politický prostor). To podle Arendtové odpovídá „dvojznačnému charakteru“ revoluce, ve které se

²⁹ V tomto významu podle Arendtové vnímal svržení vládců i Machiavelli, jehož teorie však pro Arendtovou obsahovala dva podstatné rysy budoucích revolucí – jednak důraz kladený na nutnost založit „stálé a trvalé politické těleso“ a jednak na sekularizaci politiky a její oproštění od tradiční křesťanské morálky (Arendtová 2011, s. 32-33).

proti sobě postavily dva pojmy štěstí, totiž štěstí veřejné a soukromé. Hlavním cílem revoluce mělo být podle Arendtové ustanovení prostoru, ve kterém by se dalo sledovat veřejné štěstí, spočívající právě v sebenaplňujícím jednání, které prostřednictvím „... rozprav, předkládání zákonů, projednávání veřejných záležitostí...“ (Arendtová 2001, s. 124) konstituovalo zájem o společný svět. To bylo tím, co se zjevilo v revolučních událostech; muži, kteří nastartovali revoluce jako reformy, objevili oblast, o které ani netušili, že jim schází. Politické svobody ve smyslu osobních práv totiž v absolutistických státech nechyběly; tím, co scházelo stejně tak vzdělaným revolucionářům jako mase chudých, byl „... veřejný prostor, v němž by se sami mohli stát viditelnými a získat na důležitosti.“ (Arendtová 2011, s. 116). Revoluci však nezačali chudí, ale zajištění zástupci vyšších vrstev, kteří začali rozeznávat, že jim „cosi chybí“. Tím, že na scénu „vtrhla chudina“, však Robespierre a další revolucionáři postupně opustili svůj koncept „diktatury v zájmu založení svobody“, který navazoval na antické pojetí a kterému šlo o svobodu, a začali usilovat o blaho lidu, reprezentované rousseauovskou obecnou vůlí (Arendtová 2011, s. 55-7). Robespierre a další nedokázali rozeznat nutnost ustanovení a založení nových institucí a namísto toho se nechali strhnout událostmi. Během francouzské revoluce proto došlo k výraznému omezení práva, které bylo ospravedlněno právě tímto všezahrnujícím a „zbožštěným“ obecným zájmem, který vyplývá z nátlaku nutnosti - „... volání po chlebu zní vždy jedním hlasem.“ (Arendtová 2011, s. 88). To vedlo k tomu, že revolucionáři začali revoluci spatřovat optikou nutnosti, metaforicky vyjádřené jako „mohutný proud“, který vše strhne a který nelze kontrolovat (Arendtová 2011, s. 46).³⁰ Principem revoluce se stalo nikoliv jednání spočívající v deliberaci a společném ustanovení svobodných institucí, ale služba abstraktnímu pojmu lidu.

Důsledkem faktu, že do formujícího se veřejného prostoru francouzské revoluce vtrhla bída se svými ryze materiálními zájmy a odklonila pozornost mužů revoluce směrem k obecnému zájmu, byl fakt, že neproběhl akt založení prostřednictvím přijetí ústavy (Arendtová 2011, s. 116-7). To je pro Arendtovou naprosto zásadní, protože tento konstitutivní akt je nutným prvkem úspěšné revoluce - „Revoluce na jedné straně a konstituce a fundace na straně druhé jsou jako dvě strany téhož fenoménu.“ (Arendtová 2011, s. 117). Revoluce je úspěšná jedině tehdy, když se jí podaří založit nové politické těleso a soubor institucí, které zaručí a konzervují svobodu. Absolutizací vůle lidu však došlo k tomu, že se stala zdrojem moci, ale i zdrojem zákonů – hlavním zdrojem pro definici a omezení vlády byla nikoliv objektivní, psaná ústava přijatá skrze jednání a diskuzi, ale jednotná vůle lidu, která je však neuchopitelná, nedefinovatelná a proto snadno zneužitelná (dá se za ni vydávat v podstatě cokoliv). Navíc díky tomu žádné francouzské revoluční ústavodárné shromáždění nikdy nemělo a nemohlo mít dostatek autority k tomu, aby

30 Toto pojetí vedlo podle Arendtové Hegela k formulaci jeho pojetí filosofie dějin (Arendtová 2011, s. 48).

schválilo jednoznačně přijímanou a platnou ústavu (Arendtová 2011, s. 160), protože veškeré návrhy mohly být napadeny s tím, že neodpovídají vůli lidu, a proti takovému napadení se není jak bránit. Ústava v pojetí Arendtové nemá a nemůže být vyjádřením vůle národa, ale má organizovat, stabilizovat a udržovat moc vyplývající z lidu tím, že vytvoří systém institucí, ve kterých se lidé mohou sdružovat. Ústavy tedy musí být vědomě konstruovány jako prvek, který limituje a zároveň umožňuje svobodné jednání prostřednictvím souboru institucí (Arendtová 2011, s. 159). A k tomu má přirozeně docházet skrze svobodné jednání.

Kde selhala francouzská revoluce, americká podle Arendtové uspěla, když se jí podařilo vybudovat nové politické těleso. Podle Arendtové byli Američané v mnohem lepším postavení než Francouzi ze dvou hlavních důvodů – jednak díky tomu, že v Americe nebyl problém chudoby natolik palčivý jako v Evropě, a jednak díky tomu, že americké revoluci předcházela kolonizace. V koloniální Americe se podle Arendtové podařilo „vymýtit chudobu“ (Arendtová 2011, s. 131). Tím se lidé osvobodili od tlaku nutnosti, což je pro Arendtovou jednou z podmínek, které je nutné pro možnost zavedení politické svobody. Zatímco „... údělem evropských nižších vrstev ještě nadlouho zůstávala bída.“ (tamtéž), v Americe sociální otázka v evropském smyslu neexistovala.³¹

Dalším „velkým štěstím americké revoluce“ bylo, že američtí otcové zakladatelé podle Arendtové mohli pracovat s konkrétní politickou zkušeností, kterou francouzští revolucionáři mohli hledat pouze v knihách. V průběhu kolonizace³² amerického kontinentu totiž již před vypuknutím sporu s Anglií docházelo k samosprávné organizaci jednotlivých kolonií (Arendtová 2011, s. 160). Na americkém kontinentě se tak již před revolucí vyvinul „zcela nový koncept moci a autority“ (Arendtová 2011, s. 161), který spočíval na malých samosprávných jednotkách, ve kterých docházelo ke svobodnému sdružování v obcích (townships). Tento systém samosprávných obcí byl vzájemně vázaný úmluvami a dohodami; během sto padesáti let před samotnou revolucí se vyvíjelo uspořádání, které bylo založeno na pro Arendtovou nejceněnějších politických fenoménech – svobodném jednání, moci vycházející z lidu a slibech (Arendtová 2011, s. 172). Proti evropskému pojetí nedělitelné moci, která vyplývá z lidu a kterou disponuje vláda, Arendtová staví původní americké pojetí, ve kterém moc vyplývá ze vzájemného sdružování a vzájemných závazků do budoucnosti. To odpovídá jejímu pojetí moci, jak je popsáno v předchozí části – moc existuje pouze mezi lidmi a je limitována vzájemnými sliby (ovšem sliby mezi lidmi, nikoliv

31 Což byl i podle Arendtové klam, protože americká prosperita stála z velké části na práci černošských otroků; ta však nebyla podle Arendtové vnímána jako problém sociální, nýbrž politický, a otroci jako takoví byli naprosto neviditelní a nikdy nevstoupili do pozornosti amerických otců zakladatelů (Arendtová 2011: 65-6). Americká revoluce se tak „... uskutečnila v jakési slonovinové věži, kam hrozivé výjevy bídy a žalující hlasy té nejhorší chudoby nikdy nepronikly.“ (Arendtová 2011, s. 88).

32 Podle Arendtové toto pojetí dokonce předcházelo kolonizaci; je podle ní symbolicky vyjádřeno smlouvou na lodi Mayflower, kterou kolonisté vzájemně stvrdili svůj vzájemný závazek a tím ustanovili svoji moc a její limitace nezávisle na čemkoliv vně jejich společenství (Arendtová 2011, s. 162).

slibem lidu směrem nějakému suverénovi, jako je to u tradiční společenské smlouvy). Vzniklá suma „mocí“, které se konstituují v jednotlivých společenstvích, je přitom větší než moc unitárního státu a jejich vzájemné vyvažování zajišťuje stabilitu.

V průběhu revoluce americkým otcům zakladatelům, kteří si byli těchto faktů vědomi, stačilo navrhnout takovou ústavu, která by odpovídala stávajícímu uspořádání a opírala se o jeho již ustanovenou moc jednotlivých společenství; v podstatě amerického federalismu stálo přenášení autority z městských a obecních shromáždění na vyšší úroveň při zachování jejich autonomie. Neexistovala jednotná vůle lidu, která by stála nad zákony. Naopak, došlo k „radikálnímu oddělení zákona a moci“, kdy zákony byly chápány jako sloužící k omezení moci (Arendtová 2011, s. 161). Američané se tak vyhnuli nesnázím, do kterých upadla francouzská revoluce ve vztahu k autoritě a legitimitě ústavodárných shromáždění. Tím však vyřešili jen polovinu problému. Sice se vyhnuli paradoxům vyplývajícím ze ztotožnění nejvyšší autority s vůlí lidu, ale nevyhnuli se problému přesahující autority obecně, tedy problému, „... jak nalézt absolutno, z něž by bylo možné odvodit autoritu zákonů a moci...“ (Arendtová 2011, s. 156). To pro otce zakladatele stále představovalo nezbytnou podmínku ustanovení nového politického řádu; podle Arendtové se v hledání po tomto zdroji obrátili k římské tradici a autoritu, která zajistila nové republice stabilitu, založili na konceptu fundace (Arendtová 2011, s. 196). Úcta k americké ústavě podle ní vyplývá právě z autority původního zakládajícího aktu (Arendtová 2011, s. 201).

Jakkoliv se americké revoluci podle Arendtové podařilo ustanovit nové politické zřízení na principu, „... v němž se pojí vzájemné sliby se společným rokováním“ (Arendtová 2011, s. 212) a nově ustanovené zřízení tak nabízelo potenciál ke svobodě, tento potenciál byl postupně ztracen. Instituce nové republiky sice dokázaly zajistit její stabilitu, ale už nedokázaly „... zachovat ducha, jenž se projevil v průběhu samotné revoluce.“ (Arendtová 2011, s. 229). Instituce, které vznikly prostřednictvím svobodného jednání a sdružování, totiž nestačily k tomu, aby ho zajistily i do budoucna. To vyplývá z rozporu, který je každé revoluci vlastní – je zahájena a probíhá prostřednictvím svobodného jednání, ustanovení nového řádu však vyžaduje stabilitu, kterou jednání narušuje. Instituce, které by podporovaly „revoluční duch“, by tedy musely neustále podrývat své postavení (Arendtová 2011, s. 230).³³

Omezení veřejného prostoru podle Arendtové logicky vyplynulo ze zastupitelské formy demokracie, která podle ní nedokáže nabídnout uspokojivé řešení občanské participace – volení zastupitele nemůžou nikdy nahradit přímou účast občanů na vládě. Kromě toho podle Arendtové v zastupitelské demokracii převažuje model, podle kterého se voliči na omezenou dobu vzdávají

³³ Otcové zakladatelé si tento rozpor uvědomovali, Jefferson dokonce navrhl absurdní řešení ve formě periodicky se opakujících revolucí, které by zajistily zachování ducha svobody (Arendtová 2011, s. 232).

svojí moci, v důsledku čehož „... se odvěké rozlišení mezi vládci a ovládanými, které revoluce chtěla zřízením republiky zrušit, prosazuje nanovo.“ (Arendtová 2011, s. 235). Svobodné jednání ve veřejném prostoru, které stálo v základu amerického politického zřízení, tak podle Arendtové z velké části zaniklo spolu s revolucí. Jedním z hlavních důvodů, proč k tomu došlo, byl fakt, že nový politický systém nedokázal do své ústavy inkorporovat systém obecních shromáždění (townships), který stál v základu moci a zajišťoval jí legitimitu tím, že umožňoval občanům účastnit se na věcech veřejných - „Zastupitelská vláda sama o sobě je dnes v krizi, částečně protože v průběhu času ztratila všechny instituce, které umožňovaly skutečnou občanskou participaci, a částečně protože je vážně ovlivněna chorobou, kterou trpí stranický systém: byrokratizací a tendencí dvou stran nereprezentovat nikoho s výjimkou stranické mašinérie.“ (Arendt 1970, s. 89). Arendtová proto v závěru O revoluci načrtává svůj „systém rad“, který by podle ní měl zaručovat svobodný a zároveň stabilní veřejný prostor pro občanskou participaci.

4.4 Návrh systému rad

Zdá se být trochu paradoxní, že potom, co v průběhu celé knihy argumentovala ve prospěch americké revoluce, Arendtová na posledních necelých třiceti stránkách O revoluci navrhuje institucionální uspořádání odvozené ze systému sovětů. To dobře ilustruje její ideologickou nezaujatost – systémy sovětů, které vznikaly v Rusku v roce 1917, pro ni měly podobný charakter jako americké koloniální townships. Princip sdružování se a vzájemných svazků je totiž podle Arendtové univerzální a rodí se z jednání samotného. V momentě, kdy v nějaké dějinné situaci dojde k uvolnění lidského potenciálu jednat a začínat nové, se otevírá možnost k ustanovení „republikánské vlády, která by stála na 'elementárních republikách' tak, aby její vlastní ústřední moc nepřipravovala ustavující tělesa o jejich původní, ustavující moc.“ (Arendtová 2011, s. 265). Její systém rad je tedy založen na federativním principu a víceúrovňové dělbě moci.

Tento specifický politický systém, odpovídající politické svobodě, se podle Arendtové stále znovu³⁴ vynořoval v průběhu moderních revolucí, aniž by se tento fakt dal vysvětlit nějakou tradicí (Arendtová 2011, s. 259). Stále znovu se vynořoval a stále znovu byl odstavován na vedlejší kolej systémem stran, který odpovídá novověkému povýšení zájmu a nutnosti nad politickou svobodu; zde je nutné podotknout, že podle Arendtové „... diktatura jedné strany pouze představuje poslední fázi ve vývoji národního státu obecně, konkrétně pak ve vývoji systému více stran.“ (Arendtová

³⁴ Podle Arendtové se systém rad vytvořil v období Pařížské komuny v roce 1870, v Rusku v roce 1905 a v roce 1917, v Berlíně v roce 1918 a v roce 1956 v Maďarsku. Byla to právě Maďarská revoluce, která přivedla Arendtovou k možnosti ustanovení systému rad jako alternativy k zastupitelské demokracii (Canovan 1978, s. 235).

2011, s. 263). Strany jsou podle ní založeny na principu reprezentace zájmu svých voličů, který je však v moderní společnosti jen jeden, a to největší materiální blaho co největšího počtu lidí.³⁵ Ostatně nic jiného by volení zástupci ani reprezentovat nemohli, protože „... jediným, co lze zastupovat a delegovat, je zájem o blaho voličů, nikoliv jejich jednání ani mínění.“ (Arendtová 2011, s. 266).

Systém rad, který vznikl v průběhu různých revolučních událostí, pro Arendtovou představoval spontánní institucionalizaci sdílené moci, vyplývající z politické svobody. Tyto orgány byly „ostrovy v moři či oázy v poušti“, které hostily politickou svobodu; šlo o konstituované moci jednotlivých společenství, která se navzájem sdružovala prostřednictvím dohod a závazků. V rámci jednotlivých rad zasedali lidé, kteří měli zájem o veřejné záležitosti a uměli se přenést přes svůj soukromý materiální zájem. Tato politická elita, která „vybírala sama sebe“ na základě „politického nadání“, následně volila svoje zástupce na vyšší úroveň, a to pouze na principu rovnosti a na základě zásluh a osobní autority bez jakýchkoliv vnějších tlaků. Pokud by se takový systém plně vyvinul, vytvořil by podle Arendtové systém pyramidy podobný autoritářským systémům; na rozdíl od nich by ovšem autorita neproudila z vrcholu pyramidy dospod (pramenící ze zdroje mimo politiku), ale její pramen by se nacházel na každém stupni pyramidy (Arendtová 2011, s. 275-6). Takový systém by podle Arendtové umožňoval přímou participaci občanů v politice bez toho, aby museli projít stranickým aparátem, která má „oligarchickou či přímo autokratickou strukturu“ (Arendtová 2011, s. 273). Zároveň by se zabýval čistě politickými záležitostmi, zatímco ekonomické záležitosti by řešil státní aparát, který by fungoval jako administrativní správa. To odpovídá striktnímu oddělení sféry veřejného, která má hostit politiku a svobodu, a sféry soukromého, do které patří ekonomika a nutnost.

Návrh systému rad se setkal s rozsáhlou kritikou pro svoji idealističnost a nereálnost.³⁶ Apeluje na autonomní prostor, ve kterém by bylo možné objevit radost politického jednání; zároveň s apelem na širokou politickou participaci však přichází určitá forma elitismu. Zavrnutím principu zastupitelství se fakticky eliminuje možnost „participace všech“, protože „se do sálu všichni nevejdou“ (Arendtová 2011, s. 234). To však pro Arendtovou není nijak zásadní problém, protože akt volby v zastupitelské demokracii pro ni není aktem politické svobody o nic víc než výběr toho, na co večer půjdou do divadla. Zásadní je pro ni to, aby existoval „... veřejný prostor, do

35 Podle Arendtové je tato nadvláda jednoho zájmu vyjádřena pojmem veřejného mínění; to je pro ni protimluv, protože mínění je vždy individuální a vyplývá z mnohosti různých názorů – koncept veřejného mínění, který souvisí s masovou společností (sociálním), je neslučitelný s názorovou svobodou a navíc ji ničí (Arendtová 2011, s. 223-4).

36 Např. John Kateb ho nazval „utopií“ (Kateb 2000, s. 144), Margaret Canovanová ho popsala jako „... poněkud rozpačitý, podivuhodně nerealistický závazek u někoho, kdo přikládal zvláštní váhu realismu v politice.“ (Canovan 1978, s. 237).

něž by měl lid široký přístup...“ (Arendtová 2011, s. 275). Zájem o veřejný prostor a politiku je pro ni totiž stejně záležitostí nemnohých, zatímco u většiny je patrná „... zřejmá neschopnost a nápadný nezájem (...) podílet se na politických záležitostech...“ (tamtéž). Arendtová akcentuje existenci veřejného prostoru, do kterého by měl každý přístup, nikoliv zapojení všech do politiky.

Toto pojetí se zdá být velmi elitistické. Zatímco v liberální demokracii má každý volební právo a může ovlivnit výstup voleb, v takovém systému by lidem vládla skupina „samozvolených“ elit. Jak však upozorňuje James Muldoon, v liberálních demokraciích, které jsou typické nízkou volební účastí, velká část voličů také vůbec nijak neparticipuje na politice, ani skrze svůj hlas ve volbách³⁷; v systému rad by sice všichni nevládli, ale každý by měl možnost se přímo účastnit na veřejných záležitostech (Muldoon 2011). V pojetí Arendtové navíc nejsou elity zakonzervovanou skupinou, která se dlouhodobě drží u moci. To neodpovídá způsobu, kterým Arendtová chápala politickou moc; elity jsou legitimovány mocí společenství, které je zvolilo, a jsou na ní závislé. Je ovšem otázkou, nakolik toto pojetí moci odpovídá realitě a zda by skutečně nedošlo k formaci skupiny elit, která by začala omezovat možnost participace ostatních.

Nesoulad mezi demokratickým zaměřením Arendtové a jejím elitismem analyzuje Canovanová (1978), která ukazuje, že Arendtová v *O revoluci* přeskočila bez vysvětlení z ideálu politiky praktikované elitou osvobozenou od tlaku nutnosti k participativní demokracii radikálního typu, vtělené do systému rad. Je ovšem otázka, jestli tento problém je skutečně problémem, protože z pohledu Arendtové, která se drží aristotelské tradice, je protiklad aristokracie a demokracie (a také konzervatismu a liberalismu) tak, jak ho vnímá moderní politická věda, víceméně falešný; „... představa, že demokraté stojí proti aristokratům...“ (Arendtová 2011, s. 221), je podle ní výsledkem „zatužení“ komplementárních prvků revolučního aktu založení, který v sobě nese obě stránky - „péči o stabilitu a duch nového“. Ty se ovšem později oddělily a vybudovaly kolem sebe val ideologie. Pro Arendtovou je proto cílem „... smysluplně myšlenkově propojit něco, co nám současný slovník předkládá v podobě protikladů a rozporů.“ (tamtéž). Z tohoto pohledu mohou být rozpory v myšlení Arendtové pouze zdánlivé a vyplývat z toho, že se pokouší popsat zkušenost politiky, kterou považuje za původní, jazykem, který jí neodpovídá. Je proto třeba v takových případech zvážit, jestli se skutečně jedná o myšlenkovou inkonzistenci, nebo spíše výsledek toho, že Arendtová důsledně sleduje svůj cíl – revizi našeho politického jazyka tak, aby odpovídal původnímu obsahu politických jevů (jak je definuje). Návrh Arendtové navíc rozhodně není možné číst jako nějaký plán pro reformu, ostatně sama se explicitně staví proti

37 To se zdá být poněkud problematické minimálně v tom ohledu, že Arendtová sama píše, že je to institucionální uspořádání moderních demokracií, které z velké části způsobuje „letargii a nezájem“ jejich voličů (Arendtová 2011, s. 237). Arendtová považuje politiku za způsob, kterým jedine se může člověk plně projevit, a zároveň naznačuje, že většina po tom ani netouží (a to nejen proto, že povaha masové společnosti a moderních demokracií skutečnou politiku de facto neumožňuje).

pojetí teorie jako návodu pro vytváření praxe, protože „... Dnes už víme, jak rychle berou teoretické recepty při uvádění do praxe za své.“ (Arendtová 2001, s. 262). Jde spíše o vyjádření jejího pohledu na moderní situaci, ve které podle ní schází svobodný politický prostor, který by kterémukoliv občanovi zajišťoval možnost „zažít“ svobodu a podílet se na veřejných záležitostech.

5. Závěr

Dílo Hannah Arendtové je mimořádné svou tematickou a myšlenkovou bohatostí. Nedá se pojímat jako systematická politická teorie, politično a politický prostor však hrály pro Arendtovou naprosto zásadní roli a obrození politična jako autonomní oblasti pro ni bylo klíčové. To jediné totiž podle ní umožňuje překonání imperativů lidské nutnosti; pouze v lidském světě je možné zažít skutečnou svobodu skrze jednání společně s ostatními, a jediné tento lidský svět, tvořený veřejnými institucemi jako „ostrůvky svobody“, je schopný konstituovat sdílenou politickou realitu. V základě způsobu, kterým Arendtová chápe veřejný prostor, je tak její politická ontologie. Prostor veřejného, který lidi „spojuje a zároveň odděluje“, nejen umožňuje člověku svobodné jednání, které není možné v soukromé sféře, ale navíc se v něm v lidské pluralitě konstituuje společná realita. Pokud odstraníme tento prostor společného, dojde k atomizaci a ztrátě společného smyslu.

Pro Arendtovou je tedy politika zásadní pro lidskou existenci ve světě. V moderních společnostech byla podle ní narušena bariéra mezi soukromou sférou, která je doménou práce a nutnosti, a sférou veřejnou. V důsledku tohoto promísení ztratilo politično svůj autonomní prostor a bylo vytlačeno životními procesy spjatými s materiální a biologickou nutností. To vedlo ke vzniku jevu, který nazývá sociálnem; ten je typický právě důrazem kladeným na výrobu a spotřebu, stejně jako tlakem k nivelizaci, konformismu a smazávání rozdílů mezi lidmi. V moderních demokraciích je proto téměř nemožné se svobodně projevit, protože politiku zaplavily síly života a nutnosti, což započalo už francouzskou revolucí. Byly to právě revoluce, které v důsledku novověkého rozpadu tradiční autority a náboženských omezení otevřely možnost vzniku svobodného politického uspořádání, což se částečně povedlo v Americe. Ve francouzském případě však podle Arendtové došlo ke vstupu „sociální otázky“ do politického prostoru in statu nascendi, což vedlo k jeho deformaci. To ve svých důsledcích vedlo k formaci evropského národního státu, který nebyl založen na svobodě, ale na nutnosti reprezentované společným zájmem a suverenitou; ve Spojených státech naproti tomu zvítězil federalistický princip dělby moci, který má potenciál k tomu zajistit prostor pro svobodné jednání. Institucionální uspořádání Spojených států, zakotvené v jejich ústavě, však tento potenciál nedokázalo využít. Principy, na kterých byla postavena americká revoluce, tak sice zaručily stabilitu federálního systému založeného na dělbě moci, ale nedostalo se jim místa v institucionálním uspořádání. Revoluční duch politického jednání sice v americké revoluci zvítězil a umožnil vznik stabilního systému, ale nedokázal zajistit prostor pro svobodné jednání i pro budoucí generace.

Prostřednictvím svého systému rad se Arendtová pokusila popsat formu institucionálního uspořádání, které by podle ní zaručovalo svobodu v politickém smyslu. Pokud budeme číst její koncepci radikálně, tedy ve smyslu, že by systém rad měl nahradit stávající zastupitelskou demokracii, určitě se dostaneme do vážných potíží. Je obtížné si představit politiku, ve které by nefigurovaly materiální zájmy. Předpoklad Arendtové, že ekonomická správa by se dala zajistit prostřednictvím administrativy, je založen na přijetí nekonfliktnosti ekonomických a potažmo sociálních otázek. To vyplývá z jejího pojetí, podle kterého je veřejná sféra deformovaná, a proto ji zaplavily tyto sociální a ekonomické pseudokonflikty, které jsou však nepolitické a měly by tedy být řešeny rovněž nepoliticky, podobně jako se spravuje a řídí soukromý podnik. K tomu podle ní směřují moderní demokracie, které prostřednictvím stranického systému a principu reprezentace zcela eliminovaly skutečnou politiku, která spočívá ve svobodném jednání a promlouvání mezi sobě rovnými. Jak upozorňují kritici Arendtové, v moderní společnosti však není možné vykázat z politiky ekonomické a sociální otázky, protože ty rozhodně nejsou natolik bezesporné, aby se daly řešit nepoliticky. Koncept oddělení soukromého a veřejného je tak sice jedním z klíčových prvků arendtovského myšlení, ale také jedním z nejproblematictějších.

Co je na myšlení Hannah Arendtové podstatné, je důraz kladený na politično jako autonomní prostor. V tomto ohledu plní rozlišení na soukromé zájmy a motivace a veřejný prostor, ve kterém vládne veřejný zájem, svoji roli. Je evidentní, že invaze soukromých zájmů do politiky je vážným problémem moderních liberálních demokracií, stejně jako nezájem a letargie občanů, která podle Arendtové plyne z liberálního zdůraznění „svobody od politiky“. Arendtová se pokoušela navrátit důstojnost něčemu, co by z principu důstojné být mělo, tedy správě věcí veřejných; zároveň však odmítala hledat nějaký transcendentní zdroj této důstojnosti a namísto toho se ji pokusila lokalizovat v podstatě politična samého. To je v postmoderní době, kdy nezpochybnitelné autority neexistují, pravděpodobně jediný způsob, jak toho docílit.

Je podstatné zdůraznit, že Arendtová si nekladla ambici něco „vyřešit“; to pro ni byl úkol výhradně praktické politiky. Důraz na soběstačnost politiky a osvobození od „návodů“ různých ideologií je tak dalším z výrazných přínosů jejího myšlení. Její koncepce politična jako prostoru svobodného jednání je vyjádřením přesvědčení, že v rámci veřejného prostoru by mělo existovat prostředí, kde může občan vyjádřit svůj názor a podílet se na rozhodování. Pro Arendtovou je existence takového prostoru garancí lidské svobody, sdíleného světa i možnosti uskutečnění lidského potenciálu transcendovat svoje biologické determinace.

Bibliografie

Primární literatura:

- Arendtová, H.: *Krise kultury*, Mladá fronta, Praha 1994a.
- Arendtová, H.: *O násilí*, Oikoymenh, Praha 1995.
- Arendtová, H.: *O revoluci*, Oikoymenh, Praha 2011.
- Arendtová, H.: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 2002.
- Arendtová, H.: *Původ totalitarismu I-III*, Oikoymenh, Praha 1996.
- Arendtová, H.: *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007.
- Arendtová, H.: *Život ducha, I. díl: Myšlení*, AURORA, Praha, 2001.
- Arendt, H.: „*Collective Responsibility*“, in: Bernauer, J. W. (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, s. 147-158.
- Arendt, H.: *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972.
- Arendt, H.: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, The Literary Trust of Haannah Arendt Bleucher, 1994b.
- Arendt, H.: *The Promise of Politics*, The Literary Trust of Haannah Arendt and Jerome Kohn, New York 2005.

Sekundární literatura:

- Ballestrem, K., Ottmann, H.: *Politická filosofie 20. století*, Oikoymenh, Praha 1993.
- Beiner, R.: *Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue*, in: *Political Theory*, Vol. 18, No. 2, 1990, s. 238-254.
- Benhabib, S.: *Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas*, in: Calhoun, C. J. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992, s. 73-98.
- Berlin, I.: *Dva pojmy svobody*, in: Kis, J. (ed.), *Současná politická filozofie*, Oikoymenh, Praha 1997, s. 47-99.
- Canovan, M.: „*Hannah Arendt as a Conservative Thinker*“, in: May, L., Kohn, J. (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge 1997.

- Canovan, M.: „*The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*“, in: *Political Theory*, vol. 6, No. 1, Feb. 1978, s. 5-26.
- Canovan, M.: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- d'Entreves, M. P.: "Hannah Arendt", in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, 2008, dostupné na <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arendt/> (k 30.7. 2012).
- Jahanbegloo, R.: *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, London 1992.
- Kateb, J.: „*Political action: its nature and advantages*“, in: Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 130-150.
- Kateb, G.: „*The Questionable Influence of Arendt (and Straus)*“, in: Kielmansegg, P. G., Mewes, H., Glaser-Schmidt, E. (eds), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 11-28.
- Kohn, J.: „*The World of Hannah Arendt*“, 2001, dostupné na <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essay4.html> (k 30.7. 2012).
- Lloyd, M.: „*In Tocqueville's shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism*“, in: *Review of Politics*, 57:1, 1995, p. 31-58.
- Miller, J.: "The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World", in: Hill, M. A. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martins Press, New York 1979, s. 177-208.
- Muldoon, J.: *The Lost Treasure of Arendt's Council system*, in: *Critical Horizons*, Vol 12, No 3, 2011, s. 396-417.
- Pitkin, H. F.: *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Pitkin, H. F.: „*Justice: On Relating Private and Public*“, in: *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 1981, s. 327-352.
- Sartori, G.: *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, Chatham 1987.
- Villa, D.: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

- Villa, D.: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Vollrath, E.: *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, in: *Reflexe*, 14, 1991, s. 4.1-13.
- Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*, Oikoymenh, Praha 1998.
- Znoj M., Bíba J. A kol.: *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, Filosofia, Praha 2011.